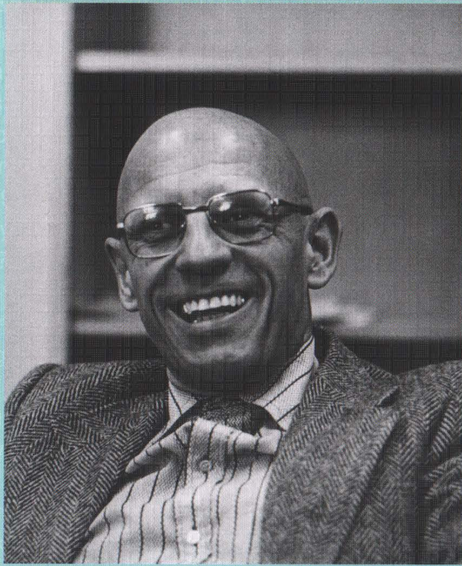
ELEŞTİRİ NEDİR?
KENDİLİK KÜLTÜRÜ

MICHEL FOUCAULT



Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen



FELSEFE

MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault 1926'da Poitiers'de doğmuştur. 1946'da Fransa'nın en önemli eğitim kurumlarından *École Normale Supérieure'e* kabul edilir. Felsefe ve psikoloji okur. 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisi'nden 1952'de ayrılır. Bir süre hastanelerde psikolog olarak çalışır. 1953'te Althusser'in yerine *École Normale'de* felsefe asistanı olur ve psikoloji eğitimine devam eder. Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diplomaları alır. Marksist bir bakış açısıyla yazdığı ilk kitabı *Maladie mentale et personnalité'dir* (1954, *Akıl Hastalığı ve Kişilik*). Bu kitap, 1962 yılında gözden geçirilerek yeniden basılmış ve adı *Maladie Mentale et Psychologie* [*Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, Çev. Emre Bayoğlu, Ayrıntı, 2013] olarak değiştirilmiştir. Sonra Georges Dumézil'in tavsiyesiyle İsveç Uppsala'daki Maison de France'a direktör olur. Burada *Histoire de la folie à l'âge classique* [*Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1992] üzerine çalışmaya başlar ve tamamlayıp Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde psikoloji dersleri verdikten sonra felsefe bölümünün başına geçer. Aynı yıl Gilles Deleuze'le tanışır. Bir yıl sonra Georges Bataille'ın kurmuş olduğu *Critique* dergisinin yayın kuruluna girer ve *Naissance de la clinique* [*Kliniğin Doğuşu*, Çev. Şule İnci Malak Uysal, Epos, 2002] adlı kitabını yayımlar. 1966'da ilk baskısı bir ayda tükenen ve büyük tartışmalara neden olan *Les mots et les choses* [*Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1994] çıkar. 1969'da Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler'de* kullandığı yöntemi açıklama denemesi olan *L'Archéologie du savoir* [*Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı, 2011] yayımlanır. 1970'te Fransa'nın en prestijli kurumlarından Collège de France'da kendisi için kurulan "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsüne seçilir. Bunun ardından Groupe Information sur les Prisons (G.I.P.: Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu) adlı oluşumun kurucularından biri olur. Gerek bu grup gerek adalet, tıp, psikiyatri ve cinsellikle ilgili bir dizi mücadele çevresinde yeni bir politik etkinlik biçiminin öncülüğünü yapar. Geleneksel parti politikalarının dışına çıkan bu etkinlik biçimi yeni bir eylem ve entelektüel anlayışını da beraberinde getirmiştir. 1973'te *Bir Aile Cinayeti*, (Çev. Alev Özgüner, Erdoğan Yıldırım, Ayrıntı, 2007) kitabı yayımlandı ve Sartre, Maurice Clavel'le birlikte *Libération* gazetesinin kuruluşuna katıldı. 1975'te *Surveiller et punir: Naissance de la prison* [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 2013] yayımlanır. İktidar ilişkileri, teknikleri, stratejileri ve taktiklerinin; yani modern Batı toplumlarında öznelliği kurma biçimlerinin analizini yaptığı bu kitap olağanüstü bir ilgi görür. 1976'da *Histoire de la sexualité* [*Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2003] başlıklı ve altı cilt olmasını planladığı dizinin ilk kitabı *La volonté de savoir* (*Bilme İstenci*) çıkar. Özgürleşmenin yerine alternatif olarak kendini yaratmayı ve arzunun özgürleşmesi yerine zevki yoğunlaştırmayı öne çıkaran bakış açısını bu son kitabının ardından geliştirir. Altı yıl sonra yayımlanan *Cinselliğin Tarihi'nin* ikinci ve üçüncü ciltlerine kadar geçen süre içinde önde gelen Fransız entelektüelleriyle birlikte İspanya'dan Polonya'ya çeşitli baskıcı rejimlere karşı yürütülen uluslararası kampanyalara katılır. Bütün bu süreç içinde irili ufaklı birçok kitap, makale ve söyleşisi yayımlanır:

Death and The Labyrinth [1963; *Ölüm ve Labirent*, Çev. Savaş Kılıç, Koç Üniversite Yay., 2013]; *La grandeé trangère* [1963, 1964, 1971 (2013); *Büyük Yabancı*, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., 2015]; *Le beau danger Entretien avec Claude Bonnefoy* [1968; *Güzel Tehlike*, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., 2013]; *Ceci n'est pas une pipe* [1973; *Bu Bir Pipo Değildir*, Çev. Selahattin Hilav, YKY, 2005]; *Il faut defendra la societe* [1976 (1992); *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, 2008]; *L'origine de L'hermeneutique de soi* [1980 (2013); *Hermenötiğin Kökeni*, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı, 2017]; *Colloqoi con Foucault* (*Remarks on Marx*), [1981; *Marx'tan Sonra*, Çev. Gökhan Aksay, Olvido, 2019]; *Fearless Speech* [1983 (2001); *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., 2005]; *Lectures at the* Collège de France [2004; *College De France Ders Notları* (1- *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, 2- *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 3- *Biyopolitikanın Doğuşu*, 4- *Öznellik ve Hakikat*, 5- *Öznenin Yorumbilgisi*, 6- *Hakikat Cesareti*), Çev. Kerem Eksen, Ferhat Taylan, Alican Tayla, Sibel Yardımcı, Ferda Keskin, Âdem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2015-2018].

Söz konusu makale ve söyleşilerinin yanı sıra dünyanın çeşitli ülkelerinde verdiği dersler 1994'te dört cilt olarak *Dits et écrits* (*Söylenmiş ve Yazılmışlar*) [*Seçme Yazılar* (*I- Entelektüelin Siyasi İşlevi, II- Özne ve İktidar, III- Büyük Kapatılma, IV- İktidarın Gözü, V- Felsefe Sahnesi, VI- Sonsuza Giden Dil*), Çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 2000-2006] yayımlanmıştır.

Ayrıntı: *1422*
Felsefe Dizisi: 34

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
Michel Foucault

Kitabın Özgün Adı
Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)
La culture de soi

Fransızcadan Çeviren
Murat Erşen

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Kenan Mutluer

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z
Merkez Köyü / Merkez Bucağı / Beylikdüzü / İstanbul
Tel.: (0212) 875 48 86-87 - Fax: (0212) 875 48 88
Sertifika No.: 34011

Birinci Basım: *2020*
Baskı Adedi *2000*

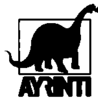
ISBN 978-605-314-454-0
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

 twitter.com/ayrintiyayinevi  facebook.com/ayrintiyayinevi  instagram.com/ayrintiyayinlari

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü

Michel Foucault



FELSEFE DİZİSİ

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F. W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin
Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara
Karşı-Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu
1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin 20 Felsefi
Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er & Volkan Ay

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
F. W.J. von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Mektuplardaki Felsefe
Arendt - Jaspers - Heidegger
Yusuf Örnek

İçindekiler

Michel Foucault'nun Eserleri İçin Kullanılan Kısaltmalar

AN *Les anormaux*, *Cours au* Collège de France. *1974-1975*, Ed. V. Marchetti ve A. Salomoni, Seuil-Gallimard, Paris, 1999.

AS *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969 [*Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2019].

CV *Le courage de la verité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au* Collège de France. 1984, Ed. F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris, 2009 [*Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, Çev. Adem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2018].

DEI *Dits et écrits I, 1954-1975*, Ed. D. Defert ve F. Ewald, J. Lagrange işbirliğiyle, Gallimard, Paris, 2001.

DEII *Dits et écrits II, 1976-1988*, Ed. D. Defert ve F. Ewald, J. Lagrange işbirliğiyle, Gallimard, Paris, 2001.

GSA *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au* Collège de France. *1982-1983*, Ed. F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris, 2008.

GV *Du gouvernement des vivants. Cours au* Collège de France. *1979-1980*, Ed. M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris, 2012.

HS *L'herméneutique du sujet. Cours au* Collège de France. *1981-1982*, Ed. F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris, 2001 [*Öznenin Yorumbilgisi*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2019].

MFDV *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Ed. F. Brion ve B.E. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2012.

OHS *L'origine de herméneutique de soi. Conférences prononcées à Darmouth College, 1980*, Ed. H.-P Fruchaud ve D. Lorenzini, Vrin, Paris, 2013. [*Hermenötiğin Kökeni: Kendilik Hakkında - Dartmouth Konferansları, 1980*, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017].

PP *Le pouvoir psychiatrique. Cours au* Collège de France. *1973-1974*, Ed. J. Lagrange, Seuil-Gallimard, Paris, 2003.

SP *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975 [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2019].

SS *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984 ["Kendilik Kaygısı", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2018].

STP *Sécurité, territoire, population. Cours au* Collège de France. *1977-1978*, Ed. M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris, 2004 [*Güvenlik, Toprak, Nüfus*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2019].

SV *Subjectivité et Vérité. Cours au* Collège de France. *1980-1981*, Ed. F. Gros, Seuil-Gallimard, Paris, 2014 [*Öznellik ve Hakikat*, Çev. Sibel Yardımcı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2018].

UP *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984. ["Hazların Kullanımı", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2018].

VS *Histoire de la sexualité II. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976. ["Bilme İstenci", *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2018].

Uyarı

Bu edisyon Michel Foucault'nun iki konferansını sunmaktadır:

– Konferanslardan biri 27 Mayıs 1978'de Sorbonne'da Fransız Felsefe Cemiyeti (*Société française de Philosophie*) huzurunda verilmiş ve onun gözetiminde 1990 yılında "Eleştiri Nedir? (Eleştiri ve *Aydınlanma*)" ["Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)"] başlığıyla yayımlanmıştır;

– Diğer konferans 12 Nisan 1983'te Berkeley, California Üniversitesi'nde "Kendilik Kültürü" [*La culture de soi*] başlığıyla İngilizce verilmiştir.

Bu konferansı takip eden günlerde, Foucault, Berkeley California Üniversitesi'nin sırasıyla Felsefe, Tarih ve Fransızca Bölümleri tarafından düzenlenen üç tartışmaya katılmıştır. İlk ikisi İngilizce, üçüncüsü Fransızca olan bu tartışmaların metinleri konferansın devamında bulunmaktadır.

İki konferans arasında, Foucault'nun düşüncesinin önemli bir evrim geçirdiği beş yıl vardır. Buna rağmen, iki metni bir arada yayımlamak bize ilginç göründü, zira Foucault, söz konusu tarihten birkaç ay önce Collège de France'daki "Kendinin ve Başkalarının Yönetimi" başlıklı dersin başında yaptığı gibi, 12 Nisan 1983 tarihli konferansa da, Mayıs 1978'de Fransız Felsefe Cemiyeti huzurunda yaptığı konuşmanın temasını tekrarlayan, *Aufklärung* üzerine uzun bir açıklamayla girer.

Metinler oluşturulurken şu kaynaklara başvurulmuştur:

27 Mayıs 1978 tarihli konferans için, *Bulletin de la Société française de Philosophie*'de (84. Yıl, Sayı 2, Nisan-Haziran 1990,

s. 35-63) yayımlanan çevriyazı temel alınmıştır. Bibliothèque nationale de France'a danışıldıktan sonra bu çevriyazıda bazı değişiklikler yapılmıştır.

– Foucault'nun dile getirmediği bazı pasajları içeren, konferansın elyazması;

– Foucault'ya tekrar okuması için gönderilen (ama onun elinden çıkan düzeltmeleri taşımayan) elyazmasının ilk versiyonu.

12 Nisan 1983 tarihli konferans ve ardından gelen üç tartışma için, İngilizce çevriyazımı gerçekleştiren David K. Tomlinson'un yardımıyla, Berkeley California Üniversitesi ve IMEC'in elinde bulunan kayıtlar temel alınmıştır. Ayrıca Bibliothèque nationale de France'da bulunan konferansın elyazmalarına başvurma imkânı da bulduk.

Metinler olabildiğince harfiyen oluşturulmuştur. Sadece, kaçınılmaz göründüğünde, bazı tekrarlar ya da İngilizce tartışmalarda Foucault sözcükleri ararken yaşadığı bazı duraksamalar silinmiş ve yanlış cümlelerin kuruluşu düzeltilmiştir. Ayrıca, tartışmalarda, bazı soruları özetleyip, konu açısından önem taşımayan kimi konuşmaları muhafaza etmemeye karar verdik.

Foucault koleksiyonu henüz halka açılmadığı halde, oradaki belgelere başvurma imkânı tanıyarak bize çok kıymetli bir yardımda bulunan Bibliothèque nationale de France'a bilhassa teşekkür etmek isteriz.

Ayrıca Michel Foucault'nun 27 Mayıs 1978'de verdiği konferansı takip eden tartışmaların yeniden yayımlanması için verdikleri nazik müsaade için Fransız Felsefe Cemiyeti'ne teşekkür ederiz.

H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini

Giriş

Michel Foucault'nun düşüncesi bir dizi dönüşüm geçirse de kulağa hep tanıdık gelen aynı ses yankılanır. O halde mesele hem bu değişimleri hem de öylesine özel bu felsefi sesi yakalamaktır. Bu edisyona temel teşkil eden ve görünüşte birbirine çok uzak olan bu iki konferans arasında beş yıl vardır. Bununla birlikte, ikisi arasında, değeri ve anlamı ayrıntılı bir şekilde araştırılmaya layık olan ve şu ilk yaklaşımı gerekçelendiren bir temas noktası bulunur: Foucault'nun, Kantçı eleştiri girişiminin erimini düşünüp onu kendi hesabına yeniden ele almak üzere kökten biçimde yeniden tanımladığı, Kant'ın *Was ist Aufklärung?* metnine[1] yaptığı referans.

Bu referans, Foucault'nun 1978 ile 1984 arasında yazdığı tüm metinleri ve yaptığı tüm konuşmaları baştan başa kateder ama çoğu kez hızla, neredeyse dağınık biçimde ortaya çıkar, öyle ki ona hiçbir sistematik analiz hasredilmemiştir. İki "ân" buna istisna teşkil eder. Georges Canguilhem'in *Le normal et le pathologique* (*Normal ve Patolojik*) kitabının Amerika baskısına "Giriş"te[2] Kant'ın metnine ve *Aufklärung* sorusuna değindikten sonra, 1978'de, Foucault, burada ilk kez eleştirel edisyonunu sunduğumuz, Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verdiği konferansta bu metni uzun uzadıya işler ve 1983'te, bir yandan Collège de

1. Immanuel Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1984, s. 211-21.
2. Michel Foucault, "Introduction par Michel Foucault", Dits et écrits II, 1976-1988, Ed. D. Defert ve F. Ewald, J. Lagrange işbirliğiyle, Gallimard, Paris, Sayı 219, 2001, s. 429-42.

France'daki açılış dersi "Le gouvernement de soi et des autres"da[3] (ki bundan bir bölüm 1984'te makale biçiminde tekrar yayınlanacaktır[4]) ve öte yandan, yine 1984'te ABD'de yayımlanan bir denemede[5] bu metni ele alır. Aynı şekilde 12 Nisan 1983'te, Berkeley California Üniversitesi'nde, Foucault, –burada ilk kez yayımladığımız– "Regent's Lectures" çerçevesinde verdiği konferansa Kant'ın Aydınlanma üzerine metnini kısaca tartışarak girmeye karar verir; amacı, onun sözleriyle, "felsefi ve tarihsel soru olarak 'kendilik kültürü' temasıyla neden ilgilendiğimi açıklamak"tır.[6]

O halde, burada sunduğumuz iki konferans, yani *Eleştiri Nedir?* ve *Kendilik Kültürü*, Foucault'nun 1978 ile 1983 arasındaki düşüncesinin evrimini sorgulamayı mümkün kılan iki "kutbu" oluşturur. Öyleyse hem Foucault'nun (onun ellerinde hakiki bir âlet kutusu olan) *Was ist Aufklärung?*'u nasıl farklı biçimlerde okuduğu hakkında, hem de her halükârda onu, kendi tarihsel-felsefi perspektifini olduğu gibi şimdiki ve geçmişteki çalışmalarını da, Kant'ın Aydınlanma üzerine metninde başlattığı, ama Foucault'ya göre asıl manada onun ünlü eleştirel girişimiyle bir tutulması mümkün olmayan ve bir tutulmaması gereken "eleştiri" sorununun ayak izlerine kaydetmeye iten süreklilik unsurları hakkında düşünebiliriz. Eğer Foucault için, –ta *Antropoloji*[7] üzerine tamamlayıcı tezinden beri– Kant'a yapılan referans tayin edici olmayı sürdürüyorsa, bunun sebebi, Foucault'nun *başka bir* Kant'a ya da en azından *Eleşirilerin* Kant'ına alternatif bir "Kantçı" yola ışık düşürerek kendi felsefi pratiğinin soykütüğünü yeniden çizmeyi denemesidir.

3. *GSA*, s. 8-38.
4. Michel Foucault, "Qu'est que les Lumières?", *DE II*, Sayı 351, s. 1498-507 (Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Seçme Yazılar 2 - Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014, s. 162-72).
5. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, Sayı 339, s. 1381-97 (Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Seçme Yazılar 2 - Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014, s. 173-92).
6. Bkz. Bu kitabın 2. bölümü.
7. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Çev. ve Giriş Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008.

YAKIŞIKSIZ BİR BAŞLIK, YA DA KANT KANT'A KARŞI

1978 yılı Foucault'nun entelektüel güzergâhında çok önemli bir yıldır. Collège de France'daki "Güvenlik, Toprak, Nüfus" başlıklı ders, "kendinin ve başkalarının yönetimi" problemi biçimi altında, 1984 yılında kadar Foucault'nun araştırmalarının canevini teşkil edecek "yönetimsellik"[8] (*gouvernementalité*) temasının açılışını yapar. Aynı derste, Foucault insanların yönetimi fikrinin tarihini yeniden çizmek suretiyle "pastoral iktidar" diye adlandırdığı şey üzerinde durur ve bunun, ortaçağdaki beş "pastoral karşı-tutum"un analizine götüren ayrıntılı bir incelemesini sunar.[9] Ve Ocak 1978'de,[10] Foucault ilk kez Kant'ın *Aufklärung* üzerine metnini anar ve (kısaca da olsa) yorumlar: Foucault, Georges Canguilhem'in *Le normal et le pathologique* kitabının Amerika baskısına "Giriş"te, onun eserinin savaş sonrası Fransız düşüncesinde oynadığı temel rolün altını çizip, bu tipte bir düşünüm ile şimdiki zaman arasında bulunan bu denli derin bağın sebeplerini sorgular. Sonra şunu savunur: Fransa'da bilimlerin tarihi öyle bir bağlam olmuştur ki, Aydınlanma meselesi –yani yalnızca rasyonel düşüncenin doğası ve temeli değil, aynı zamanda tarihi ve coğrafyası, geçmişi ve güncelliği meselesi–, "yapılarının otonomisi kendisiyle birlikte dogmatizmleri ve despotizmleri taşıyan bir aklı" inceleme tarzı olarak bu bağlamda yeniden canlandırılmıştır. Böylece Foucault, öncelikle Canguilhem'in çalışmasını bu tür bir düşünüme kaydetmek için, "mevcut ânı" analiz etmeyi amaçlamasıyla felsefenin önünde, Cavaillès, Koyré, Bachelard ve Canguilhem'in (ve aynı şekilde Frankfurt Okulu'na mensup filozofların) mirasçısı olacağı "bütün bir tarihsel-eleştirel boyut" açan "felsefi gazetecilik"in[11] XVIII. yüzyıldaki başlangıç ânını betimler.

---

8. *STP*, s. 111 (*Güvenlik, Toprak, Nüfus*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2019, s. 101).
9. Bkz. *STP*, s. 119-232 (*Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 167-97).
10. Bkz. D. Defert, "Cronologie", *DE I*, s. 73.
11. Kant'ın aydınlanma üzerine metniyle bağlantılı olan "felsefi gazetecilik" teması Nisan 1979'da yayımlanan bir makalede tekrar karşımıza çıkar (bkz. Michel Foucault, "Pour une morale d'inconfort", *DE II*, Sayı 266, s. 783); ama sonraki metinlerde tamamen ortadan kaybolur; belki bunun bir sebebi de, Foucault'nun İran Devrimi vesilesiyle verdiği gazete röportajlarının ardından gelen polemiklerdir. Ayrıca bkz. *daha ileride*, s. 70. n. 12.

1978 yılının Nisan ayının başında, Foucault uzun bir seyahat[12] için Japonya'ya gider, burada bir dizi önemli konferans verir;[13] Fransa'ya dönüşünden az zaman sonra, 27 Mayıs 1978'de, Fransız Felsefe Cemiyeti huzurunda "Eleştiri Nedir?" başlıklı konferansı verir. Birçok koşul bu konuşmanın, başlığın sorusundan başlayarak, Foucaultcu entelektüel üretimin hakiki bir *unicum*una [numunesine] dönüşmesine neden olur. Nitekim Foucault konferansına bir başlık veremediği için af diler ve hemen ele almak istediği sorunun "eleştiri nedir?" olduğunu açıklar (zaten 1990'da, bu metnin *Bulletin de la Société française de Philosophie*'de yayımlanması vesilesiyle seçilen başlık da buradan gelir). Bununla birlikte Foucault kendisine "musallat olmuş" bir başlık olduğunu itiraf eder, ama bu başlık "yakışıksız"[14] kaçacağından nihayetinde onu seçmek istememiş ya da seçmeye cesaret edememiştir. Bu yakışıksız başlık, tabii ki "*Aufklärung* Nedir?"[15] başlığıdır –gelgelelim 1984'te Foucault söz konusu başlığı kullanmakta artık tereddüt etmeyecektir. O halde bu tereddüdün ya da daha iyisi Foucault'nun Fransız Felsefe Cemiyeti'nin üyelerine önerdiği bu "oyun"un sebeplerini sorgulamak meşrudur.[16]

Kuşkusuz bunun, Foucault'nun Kantçı (transendental) eleştiri sorununu, "eleştirel tavır" diye adlandırdığı yöne kaydırarak *bükme*siyle alakası vardır. Nitekim, Foucault'ya göre, Kant eleştirel tavrı ve *Aufklärung* sorununu epistemolojik-transendental eleştiri sorununun alanına sürdüyse eğer, bilgi sorusunu, "belli bir yönetilmeme kararlı iradesi"nden hareketle tahakkümle ilişkisi bakımından sorarak, "şimdi yolu tersten gitmeyi denemek"[17] gerekecektir. Başka bir deyişle, tıpkı 1969'da görünürde klasik

12. Bkz. D. Defert, "Cronologie", *DE I*, s. 74.
13. *Daha ileride*, s. 68. n. 1.
14. *Daha ileride*, s. 33.
15. *Daha ileride*, s. 56.
16. Bu problem Frédéric Gros ve Philippe Sabot tarafından atıfta bulunduğumuz iki değerli makalede ele alınmıştır. Frédéric Gros, "Foucault et la leçon kantienne des Lumières", *Lumières*, Sayı 8, 2006, s. 159-67; Philippe Sabot "Ouverture: Critique, attitude critique, résistance", *Michel Foucault: À l'épreuve du pouvoir*, Çev. E. Jolly ve Ph. Sabot, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013, s. 13-26.
17. *Daha ileride*, s. 56.

"yazar nedir?" sorusunun yazar-özne'nin işlev-yazar'a[18] (skandal) kaydırılışının bahanesi olması gibi, 1978'de de "eleştiri nedir?" sorusu Foucault'ya (yakışıksız) bir başka kaydırma yapma imkânını açar: epistemolojik-transendental "ne bilebilirim?" sorusu burada bir "tavır meselesi"ne[19] dönüşür –ve eleştiri, "hakikat politikası [...] oyununda tâbiyetten kurtulma" amacıyla "öznenin kendine, hakikati iktidar etkileri bakımından ve iktidarı hakikat söylemleri bakımından sorgulama hakkı vermesini sağlayan faaliyet"[20] diye yeniden tanımlanır. Fakat Foucault yine Kant'ta, ama *başka bir* Kant'ta –*Was ist Aufklärung?* gibi "minör" ve marjinal bir metnin[21] Kant'ında– bu kaydırmayı gerçekleştirmenin yollarını bulur.

O KADAR DA YÖNETİLMEME SANATI

Yine de, 1978'de Foucault'nun kendi eleştirel tavır tanımını, Kant'ın Aydınlanma üzerine metnini yorumlarken sunmadığını kaydetmek uygun olur. Bu yüzden bu konferansı 1983-1984 tarihli metinlerin ışığında okuma ayartısına kesinlikle direnmek gerekir –zira onun en az üç bakımdan özgül niteliğini kaçırma tehlikesi söz konusudur.

İlk olarak, Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verilen konferans, *Was ist Aufklärung?*'un ayrıntılı bir analizi olmaktan ziyade, öncelikle Foucault'nun Collège de France'daki "Güvenlik, Toprak, Nüfus" başlıklı dersinde öne sürdüğü düşüncelerin bir uzantısı

18. Bkz. Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 63. Yıl, Sayı 3, Temmuz/Eylül, 1969, s. 73-104 (yeniden basım *DE I*, Sayı 69, s. 817-49 [Michel Foucault, "Yazar Nedir?", *Seçme Yazılar 6 - Sonsuza Giden Dil*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006].

19. *Daha ileride*, s. 58. Gayet iyi bilindiği üzere, Batı geleneğinde, epistemolojik-transendental soru felsefi bir muameleye değer görülür; eleştirel tavırsa, tersine, daha ziyade sosyolojik bir konu gibi görünebilir; zira "felsefenin asil ve derin bakışına" lâyık değildir. Bkz. Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *DE I*, Sayı 84, s. 1004.

20. *Daha ileride*, s. 39.

21. Bugün, Foucault'nun ondan bahsetmeye karar verdiği dönemde Kant'ın bu metninin değerinin hiç bilinmediğini unutma, dolayısıyla saygıya değer eserlerle ihmal edilebilir olan diğerleri arasındaki geleneksel ayrımı yıkmayı hedefleyen seçiminin tahrip edici değerini ıskalama riski bulunmaktadır. Foucault'nun Bachelard'la paylaştığı bu felsefi tavır hakkında bkz. Michel Foucault, "Piéger sa propre culture", *DE I*, Sayı 111, s. 1250.

olarak gösterir kendini. Nitekim Foucault, bir erdeme yakın olan ve "eleştirel tavır" diye adlandırdığı belli bir düşünme, söyleme ve eyleme tarzının ortaya çıkışını tespit etmeyi amaçlar. Bu ortaya çıkış, onun gözünde, modern Batı'ya özgü tarihsel bir fenomene, yani XV. ve XVI. yüzyıldan itibaren insanları yönetme sanatlarının gücündeki artışa bağlıdır –bu fenomen, Katolik kilise tarafından kendi "pastoral" faaliyetinde geliştirilmiş olan ve bireyin gündelik tutumunu idare etmekten oluşan bir iktidar biçiminin sivil toplumda yaygınlaşmasına delalet eder.[22] O halde Foucault burada, üç ay öncesinde College de France'da sunduğu "pastoral yönetimsellik" analizlerini daha sentetik bir tarzda yeniden ele almaktadır.[23] Ama *Eleştiri Nedir?*'de Foucault duyulmadık bir tez ortaya atar: XV. ve XVI. yüzyıllardan itibaren modern Batı toplumlarını karakterize eden "yönetimselleşme", "şunlar tarafından, şu ilkeler adına, böyle amaçlarla ve böyle usûllerle *bu şekilde* nasıl yönetilinmez?" sorusundan ayrı tutulamaz. Böylece eleştirel tavır ilk tanımına kavuşur, halbuki henüz Kant'ın adı geçmemiştir: "Genel kültürel biçim", "ahlaki ve politik tavır", "düşünme tarzı", yönetme sanatlarının hem ortağı hem de rakibidir –"o kadar da yönetilmeme sanatıdır" bu.[24]

Collège de France'da Foucault, Hıristiyan pastorallik alanında üretilen direniş noktalarına konsantre olduğunda, "karşı tutumlar"ı, ortaçağda "başka sürücüler/rehberler ve başka çobanlar tarafından, başka hedefler ve başka selamet biçimleri

22. Daha ileride, s. 35-6.
23. Bkz. *STP*, s. 167-8.
24. *Daha ileride*, s. 37. Bu formülasyon, Foucault'nun burada "eleştirel tavır" diye adlandırdığı şeyle, Collége de France'daki *Biyopolitikanın Doğuşu* başlıklı dersinin ilk oturumu esnasında "eleştirel yönetimsel akıl" diye adlandıracağı ifade arasında bir bağ kurma imkânı telkin edebilirdi. Nitekim Foucault liberalizmin ortaya çıkışını betimlerken, ona rengini veren ve "nasıl fazla yönetilmez" meselesi etrafında dönen "yönetimsel aklın kendini sınırlaması" konusu üzerinde ısrarla durur. Bkz. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au* Collège de France, *1978-1979*, Ed. M. Sennelart, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, s. 14-5, s. 22-3 (Michel Foucault, *Biyopolitkanın Doğuşu*, Çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015). Bununla birlikte, bu analoji yüzeysel olduğu gibi netice yanıltıcıdır; zira liberalizmin kendisi insanları yönetmenin özgül bir biçimi olmaya devam eder ve dolayısıyla onun karşısına *böyle* yönetilmeyi reddetmeyi çıkarmak her zaman mümkündür: *Kendini*-sınırlandırma bir *karşı*-tutum değildir.

için, başka usûller ve yöntemlerle başka türlü yönlendirilme"[25] iradesinin açığa vurulmasını sağlayan tutumlar olarak tanımlamıştı. Bu kavramın, "böyle, bu şekilde, bunlar tarafından, bunun pahasına yönetilmeme iradesi"[26] olarak eleştirel tavır kavramıyla yakınlığı açıktır –"karşı–" ve "böyle" ifadeleri, bu direniş biçimlerinin hep *yerel* ve *stratejik* boyutuna tanıklık etmektedir.[27] Nitekim Foucault, Fransız Felsefe Cemiyeti'nde, pastoral karşı-tutumlara dair incelemesini açıkça eleştirel tavrın soykütüğünde bir aşama olarak sunar:[28] Andığı ilk "tarihsel demirleme noktası" "*Kutsal Kitap*'a dönüş"[29] olmakla kalmaz, ama konferansı takip eden tartışma boyunca, bundan başka, eleştirel tavrın tarihsel kökenini tam da ortaçağın ikinci yarısındaki din savaşlarında aramak gerektiğini ileri sürer.[30]

Eleştiri Nedir?'in özgüllüğüne damgasını vuran ikinci özellik, Foucault'nun orada sunduğu *Aufklärung* yorumundan oluşur. Eleştirel tavrı, "muayyen felsefi bir düşüncenin mirasından bambaşka bir şey"e dönüştürmek üzere, sadece "Kantçı uğrak"la kalmayan daha geniş bir tarihe yeniden yerleştirse bile, Foucault eleştirel tavra dair tanımının, Kant'ın 1784'te *Aufklärung*'a dair yaptığı tanıma tekabül ettiğini savunur: Bir yönetme ilişkisi dışında kendi anlama yetisini kullanmaktan âciz olan insanlığı dışsal bir otoritenin içinde tuttuğu reşit olmama halinden çıkmak yönünde cesur bir girişim.[31] O halde Foucault'nun okumasında

---

25. *STP*, s. 197-8 (*Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 170).
26. *Daha ileride*, s. 62-63.
27. Nitekim Foucault "temel bir anarşizm, her türlü yönetimselleştirmeye mutlak surette ve esasında ayak direyen âdeta kökensel özgürlük olacak bir şey"e atıfta bulunma niyetinde değildir. Bkz. *Daha ileride*, s. 63.
28. Bkz. *Daha ileride*, s. 37. n. 6 ve s. 39, n. 7.
29. *Daha ileride*, s. 37-8. Ayrıca bkz. *STP*, s. 217 (*Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 195).
30. *Daha ileride*, s. 58.
31. Kant'ın tanımı şöyledir: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan *kendi suçu* ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır *Sapare Aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi *Aydınlanma*'nın parolası olmaktadır." Immanuel Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi Yay., 1984, s. 213. (ç.n.)

Aufklärung, tebaa/özne, iktidar ve hakikat ilişkileri alanında –ki Foucault bunu "eleştirinin odağı"[32] diye adlandırır– kayıtlı olan hükümet yönetiminin iktidarına karşı, bu ilişkileri reddetmeyi, çözmeyi veya altüst etmeyi denemek suretiyle pratik bir direniş tavrı haline gelir. Böylece Foucault, çok açık ve devamından yapacağından çok daha sarih biçimde,[33] *Aufklärung*'u, Kant tarafından "mevcut ve müstakbel her *Aufklärung*'a giriş" olarak tasarlanan epistemolojik eleştiriye karşı oyuna sürer, zira Kant'a göre "özgürlük, az çok cesaretle giriştiğimiz şeyden ziyade, bilgimize ve onun sınırlarına dair oluşturduğumuz fikirde yatar."[34] Başka bir deyişle, Kant için *Aufklärung*'un davet ettiği "bilme cesareti", bir otonomi kazanılabilsin diye bilginin sınırlarını bilmekten ibarettir, kaldı ki bu otonomi itaate karşıt olmayıp, aksine onun hakiki temelini teşkil eder. Ve Foucault, *Aufklärung*'un cesaretine nazaran "geriye çekilme"ye, "mesafelenme"ye yerleştirilen bu eleştirel girişimin XIX. ve XX. yüzyıl boyunca, bizzat aklın tarihsel bakımdan sorumlusu olduğu iktidarın aşırılıklarının ifşa edilişi biçiminde devam etmiş olduğunu iddia eder,[35] Foucault burada sanki bu yolla arasına net bir sınır çekmek istemektedir, hem de Frankfurt Okulu'yla temas noktalarını kabul ederek.[36]

Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verilen konferansın final bölümünde yer alan uzun yöntemsel düşünüm onun özgüllüğüne damgasını vuran üçüncü özelliğini teşkil eder.[37] Tarihçilerle bir yuvarlak masa toplantısı sırasında,[38] bundan bir hafta önce işlenen temaları olduğu gibi altmışlı yılların ikinci yarısında geliştirilen bazı kavramları yeniden ele alan Foucault, "doğru söylem ile ona bağlı tâbiyet mekanizmalarını eklemleyen rasyonellik yapıları" arasındaki ilişkileri keşfetmeyi hedefleyen ve *Aufklärung*'la ayrıcalıklı bir ilişki sürdüren "tarihsel-felsefi" bir pratik tasvir eder;

---

32. *Daha ileride*, s. 38.
33. Bkz. *GSA*, s. 30-2; Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, s. 1386.
34. *Daha ileride*, s. 42.
35. *Daha ileride*, s. 46.
36. Bkz. *Daha ileride*, s. 47 ve s. 71, n. 19.
37. Kant ve *Aufklärung* üzerine 1984'te ABD'de yayımlanan makalesinin sonunda Foucault birkaç yöntemsel hususa değinir, ama çok daha şematik bir biçimde. Bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, s. 1393-6.
38. Bkz. Michel Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", *DE II*, Sayı 278, s. 839-53.

zira bu pratiğin hangi koşullarda "bu *Aufklärung* sorusunun, yani iktidar, hakikat ve özne arasındaki ilişkilerin tarihin herhangi bir ânına uygulanabileceğini"[39] görmeye çalışır. Dahası, bu şekilde tanımlanan *Aufklärung* meselesi Foucault'nun bu andan itibaren analizlerini yürütürken ve tüm çalışmalarını yeniden düşünürken temel aldığı perspektif haline gelir.[40] O halde "tarih-aşırı"[41] soru olarak *Aufklärung* ile sadece modern çağda (akıl ile delilik, hastalık ile sağlık, suç ile yasa vs arasındaki ilişkiler probleminde) değil, aynı zamanda Hıristiyanlığın ilk asırlarında ve Yunan-Roma antikçağında da karşılaşılacaktır.[42]

Peki ama, bu tarihsel-felsefi analizi nasıl yürütmeli? *Aufklärung*'u bilgi açısından koyutlayan, "tanımanın tarihsel tarzlarının meşruluğu hakkında araştırma" diye adlandırdığı şeyin aksine, Foucault, bir "*olaysallaştırma* sınaması" aracılığıyla iş görerek, bu soruya siyasal bir girişi, yani iktidar problemini kalkış noktası olarak almayı önerir. Bir yandan, (donmuş sınırlarıyla birlikte) bilgi ve tahakküm terimlerinin yerine bilme ve iktidar terimlerini koyarak, hakikat ve meşruiyet genel sorusunu koyutlamaktan olabildiğince kaçınmak ve daima özgül ve belirlenmiş olan "bilme-iktidar bağları"na yoğunlaşmak gerekir.

39. *Daha ileride*, s. 47-8.
40. Örneğin bkz. *GSA*, s. 4-7; Michel Foucault, "Préface à l'Histiore de la sexualité", *DE II*, Sayı 340, s. 1400-3; "Foucault", *DE II*, Sayı 345, s. 1450-5.
41. Bkz. *CV*, s. 161. 1984'te Foucault benzer biçimde, "kendi kendimizin eleştirel ontolojisi" adını verdiği şey çerçevesinde yürütülmesi gereken tarihsel-eleştirel araştırmaların kendi genellikleri olduğunu ve tekrar tekrar meydan geldiklerini, ama bunun, onların sözde "zaman içindeki metarihsel süreklilik"lerini yeniden çizmek gerektiği anlamına gelmediğini öne sürer. "Burada kavranması gereken nokta, bu konuda sahip olduğumuz bilginin kapsamı, uygulanan iktidar biçimleri ve bu konuda kendimize ilişkin edindiğimiz deneyimin ne derecede, nesneleri, eylem kurallarını, kendiyle ilişki tarzlarını belirleyen bir sorunsallaştırma aracılığıyla belirlenmiş tarihsel figürler oluşturmaktan öteye gitmediğidir." Bkz. Michel Foucault, "What is Enligtenment?", *DE II*, s. 1396 (Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Seçme Yazılar 2 - Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 191-2).
42. Fransız Felsefe Cemiyeti'ne verilen konferansı takip eden tartışmada, Foucault *Aufklärung* sorusuyla, "felsefenin radikal kökenlerine kadar mümkün bütün tarihi" taramanın mümkün olduğunu öne sürer, "öyle ki Sokrates davası bence hiç anakronizme düşmeden geçerli biçimde sorgulanabilir, ama Kant tarafından bir *Aufklärung* problemi olarak algılanan, her halükârda algılanmış olan bir problemden hareketle." Bkz. *Daha ileride*, s. 62.

Nitekim, bir unsurlar kümesinin (zihinsel hastalık, ceza, suçluluk, cinsellik vs) empirik gözlemlenebilirliğinden, onun tarihsel kabul edilebilirliğine geçişi sağlamak ancak iktidar unsurları ile bilme unsurlarının birbirlerine asla dışsal olmadığı bu bağları analiz ederek mümkün hale gelir –Foucault bunu arkeoloji düzeyi diye adlandırır.[43] Öte yandan, bu kümelerin kendiliğinden açık ve zorunlu olmadıklarını ve hiçbir transendental *a priori*de kayıtlı bulunmadıklarını göstermek gerekir. O halde bu kümeleri, bir o kadar *etki*lerinin de izah edilmesi gereken "saf tekillikler" olarak analiz etmek, ama bunu yaparken onları "asli bir nedenin birliği"ne indirgememek gerekir. Bu noktada, tam da, asla bir kapanma ilkesine göre işlemeden, "belirleyici birçok unsurdan hareketle bir tekilliğin ortaya çıkış koşulları"nı yansıtmayı deneyen arkeolojinin düzeyindeyizdir, zira tekil bir etkiyi izah etmeye olanak tanıyan ilişkilerin değişen belirsizlik marjları vardır ve daimi bir hareketliliğe tanıklık ederler. İşte bu yüzden bu analiz arkeolojik ve soykütüksel olmanın yanı sıra *stratejik*tir.[44]

O halde bu dolayımla *Aufklärung* sorusuna (yani iktidar, hakikat, tebaa/özne arasındaki ilişkiler problemine) yaklaşmak, iktidara temel veri ve yegâne açıklama ilkesi sıfatıyla iş gördürmek anlamına değil, onu daima "bir etkileşim sahasındaki ilişki" olarak ve "bir imkân, dolayısıyla tersine çevrilebilirlik, mümkün tersine çevirme alanıyla" bağlantılı olarak göz önünde tutmak anlamına gelir. Başka bir deyişle, Foucault için, *Aufklärung* sorusunu sıfırdan yeniden sormak, bilginin nasıl kendiliğinden doğru bir fikir oluşturabildiğini anlamaya çalışmak anlamına değil, artık böyle yönetilmek istememekten oluşan, hem bireysel hem de kolektif bir tavrın etik-politik değerini öne çıkarmak

43. *Daha ileride*, s. 48-52.

44. *Daha ileride*, s. 52-5. 1983'te, *Kendilik Kültürü* üzerine konferanstan kısa bir süre sonra gerçekleşen, Berkeley California Üniversitesi Tarih Bölümü'ndeki tartışma sırasında öne sürdüğü gibi, Foucault'nun "arkeoloji yapmayı asla bırakmadığı" ve "soykütük yapmayı asla bırakmadığı" doğruysa da, arkeoloji ve soykütük hakkında verdiği tanımların yıllar içinde değiştiğini, sunulan analizlerin özgül bağlamlarına uyarlandığını tespit etmek zorundayız. Bkz. Michel Foucault, "Débat au Département d'Histoire", *daha ileride*, s. 119. Ayrıca bkz. *Daha ileride*, s. 73-4, n. 29 ve 31.

anlamına gelir. Demek ki (tıpkı 1983-1984'te olduğu gibi) 1978'de de, Kant'ın Aydınlanma üzerine metninin analizi Foucault için, kendi entelektüel güzergâhını aydınlatmanın ve aynı zamanda kendi çalışmasının benzersizliğini ve çağdaş felsefe sahasında konumlanışını ölçmenin bir yoludur.

AUFKLÄRUNG VE KENDİMİZİN TARİHSEL ONTOLOJİSİ

Her şeye rağmen odak merkezini asla tesis etmeksizin, sonraki yıllara ait pek çok kamusal müdahaleyi ve metni katettikten sonra, 1983 yılında Foucault Collège de France'daki "Kendinin ve Başkalarının Yönetimi" başlıklı dersin ilk oturumunu *Was ist Aufklärung?*'u ve daha sentetik biçimde, Kant'ın "[Fransız] Devrimi nedir?" sorusunu sorduğu *Fakülteler Çatışması*'nın (1798) ikinci denemesini tartışmaya hasretmeye karar verdiğinde eleştiri ve *Aufklärung* meselesi dikkat çekici biçimde yeniden su yüzüne çıkar.[45] Nitekim bu iki metin, Foucault'ya göre, Kant'ın bir şekilde başlattığı ve kendi güncelliğini sorgulamaktan ibaret olan, felsefe yapmanın özgül bir biçimine delalet eder –bu, Foucault'nun Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verdiği konferans sırasında üzerinde hiç de ısrarla durmadığı, ama Kant'ın Aydınlanma üzerine metnini ele aldığı sonraki metinler ve konuşmalar dizisinin en değişmez unsurunu oluşturan bir temadır.[46] Aynı şey Foucault'nun Berkeley California Üniversitesi'nde 12 Nisan 1983 tarihinde verdiği konferans için de geçerlidir; burada, "kendilik kültürü" temasıyla neden ilgilendiğini açıklamak için, *Was ist Aufklärung?*'u yorumlamakla başlayıp, "aklımızı kullanmamızın genel tarihi"nin "çok özel bir gerçekleşimi" diye formüle edilmiş "şimdi konusunda felsefi bir sorgulama"nın söz konusu olduğunun altını çizer. Demek ki Foucault, Kant'ın metninin felsefeye "yeni bir soru türü" soktuğunu savunur: Nasıl böyle yönetilinmez sorusu değil, "filozofun yazdığı ve kendisinin de bir parçası olduğu belli bir ân"ın[47] tarihsel-felsefi anlamı sorusudur burada söz konusu olan.

45. Bkz. *GSA*, s. 16-21.
46. Bkz. *Daha ileride*, s. 93, n. 5.
47. *Daha ileride*, s. 77.

Netice itibariyle, 1983'te, Foucault *Aufklärung* meselesini açıkça eleştirel tavır meselesiyle değil, farklı "tarihsel-felsefi" bir meseleyle özdeşleştirir: "Güncel olarak neyiz biz?" Ve *Was ist Aufklärung?* ile asıl anlamıyla Kantçı eleştiri girişimi arasında hâlâ bir uyumsuzluk olduğunu tespit etse bile, bu uyumsuzluk yeni bir tarzda betimlenir: Kant kendi eserlerinde birbirlerine bağlı olsalar da birbirine indirgenemez iki felsefi gelenek başlatmıştır. Bir yandan, "hakikatin biçimsel ontolojisi" ya da "bilginin eleştirel analizi" geleneği ("Hakikat nedir?", "Hakikati bilmek nasıl mümkündür?"); öte yandan, "kendimizin tarihsel ontolojisi" ya da "düşüncenin eleştirel tarihi" geleneği (Güncelliğimiz nedir? Bu güncelliğin parçası olarak biz neyiz?).[48] Foucault burada, bundan birkaç ay önce Collège de France'da sunmuş olduğu şemayı yeniden ele alarak, Kant'ın eleştirel eserlerini "hakikatin analitiği" geleneğine ve de *Aufklärung?* ve Devrim üzerine metinlerini de, aksine "mümkün deneyimlerin güncel alanı" sorusunu soran eleştirel bir geleneğe bağlar –Foucault'nun "şimdinin bir ontolojisi, güncelliğin bir ontolojisi, modernitenin bir ontolojisi, kendimizin bir ontolojisi"[49] diye adlandırdığı şeydir bu.

Berkeley'de, Foucault ikinci geleneğe mensubiyetini üstlenerek, "kendimizin her ontolojik tarihi üç ilişkiler kümesini analiz etmelidir: Hakikatle ilişkilerimiz, yükümlülükle ilişkilerimiz, kendimizle ve başkalarıyla ilişkilerimiz"[50] diye öne sürer. Burada, Foucault'nun 1978'de tanımlamış olduğu haliyle "eleştirinin odağı"nı tanırız: Tebaa/özne, hakikat ve iktidar arasında örülen ilişkiler.[51] Ve Foucault, 1983'te, deliliği, psikiyatriyi, suç ve cezayı

---

48. *Daha ileride*, s. 78-9.
49. *GSA*, s. 21-2. 1980 yılının Ekim ayında Berkeley'de verilen "Howison Lectures"de Foucault bu formülasyonları önceliyormuş gibi görünen bir karşıtlık kurar: Yapılması gereken, der, "başka tipte bir eleştirel felsefe aramaktır; nesneye dair mümkün bilgimizin koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan eleştirel bir felsefe değil, öznenin dönüşümünün, kendimizin dönüşümünün belirsiz koşullarını ve imkânlarını arayan bir eleştirel felsefe." Bkz. *OHS*, s. 37, n. 6.
50. *Daha ileride*, s. 79.
51. Benzer şekilde, *L'usage de plaisirs*'e "Giriş"in ilk versiyonunda, Foucault eleştiriyi, "hakikatle, kuralla ve kendilikle ilişkilerin tesis olduğu tarihsel koşulların analizi" diye tanımlar. Bkz. Michel Foucault, "Preface à l'Histoire de la sexualité", *SS*, s. 1399.

incelerken bilhassa hakikat ve iktidarla ilişkimizi vurgulamak durumunda kaldıysa da, şimdi "cinselliğe dair deneyimimizin teşekkülü"nü incelemek istediğinde, gitgide kendi kendimizle ve "kendilik teknikleri"yle olan ilişkilerle ilgilendiğini belirtir.[52] Nitekim, *Bilme İstenci*'nde cinsel özne, *scientia sexualis*e ve onunla bağlantılı olan iktidarla ilişkilere tâbiyeti açısından ele alınır.[53] Foucault, kendilik tekniklerinin oynadığı asli rolün farkına Yunan-Roma antikçağında cinsellik deneyimini incelerken varır; öyle ki bu teknikler sayesinde, bilime ve iktidar ilişkilerine nazaran (en azından kısmen) otonom olarak kendi kendimize biçim verebiliriz. "Kendilik Kültürü"nde Kant'ın Aydınlanma üzerine metninin ve kendimizin tarihsel ontolojisinin tartışılması demek ki Foucault tarafından hep içinde çalışmış olduğunu savunduğu felsefi çerçeveyi tanımlamak için kullanılır:[54] Kendi kendimizin teşekkülünü yöneten ve aynı zamanda "Yunan-Latin kendilik kültürü"nün de merkezinde bulunan kendilik tekniklerinin ve kendilikle ilişkinin analizi.[55]

Foucault'nun *Was ist Aufklärung?* incelemesi ile Yunan-Roma antikçağına ilişkin analizleri arasında kurduğu bu yakın bağ, aynı

52. *Daha ileride*, s. 79. *Kendilik kültürü* üzerine konferanstan kısa bir süre sonra gerçekleşen, Berkeley California Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki tartışma esnasında, Foucault şu açıklamayı yapar: Gerçekte, "en azından bizim toplumlarımızda", "kendilikle ilişkinin teşekkül ettiği" alan "büyük ölçüde cinsel deneyimdir"; o halde "kendiliğin teşekkülü problemini cinselliğin tarihinin teşekkülünden ayırmak neredeyse imkânsızdır." Bkz. Michel Foucault, "Débat su Département de Philosophie", *Daha ileride*, s. 109-10. Kendilik teknikleri temasını işin içine sokan benzer bir tartışma için bkz. *OHS*, s. 37-9; Michel Foucault, "Sexualité et Solitude", *DE II*, Sayı 364, s. 1633 (Michel Foucault, *Cinsellik ve Yalnızlık*, Çev. Elçin Gen, Url: https://bit.ly/3gdUN48, Erişim tarihi 15.11.2013).
53. Bkz. *VS*, s. 71-173.
54. Bkz. Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *DE II*, Sayı 306, s. 1042 (Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 57-82): "Benim araştırmalarımın genel temasını oluşturan, iktidar değil, öznedir."
55. *Daha ileride*, s. 82. Felsefe Bölümündeki tartışma sırasında açıkladığı gibi, Foucault "kültür" sözcüğünü kullanır; çünkü kendilik kültürü "yalnızca felsefi bir fikir olmakla kalmayıp, gerçekten bir pratikti" –aynı anda hem bir mefhum, hem bir teknikler kümesi, hem bir deneyim tip, hem de bir toplumsal faaliyetti. Bkz. Michel Foucault, "Débat au Département de Philosophie", *daha ileride*, s. 102, 106-7. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Débat au Département d'Histoire", *daha ileride*, s. 128, burada Foucault bu Yunan-Latin kendilik kültürünün "otonomi"sinde ısrar eder: Kendini dert edinme, antikçağda, illa din, siyaset veya eğitim kurumlarına bağlı olmayan şahsi bir seçimdi.

dönemdeki diğer metinlere ve konuşmalara nazaran Berkeley'deki konferansın ayırt edici bir özelliğini oluşturur. Nitekim, Ekim 1982'de, Foucault'nun, Kant tarafından Aydınlanma üzerine metninde formüle edilen sorunun ("İçinde yaşadığımız zamanda biz neyiz?") "kendilik teknikleri" incelemesinin "genel çerçevesi"ni tanımladığını öne sürdüğü, Vermont Üniversitesi'nde verdiği bir konferans[56] müstesna, *Was ist Aufklärung?* tartışması hâlâ Foucaultcu antikçağ analizlerinden hayli kopuk olmaya devam eder. *Kendinin ve başkalarının yönetimi* dersinin ilk oturumundaki "*Excursus*" ya da "küçük açıklama",[57] 1984'te ABD'de yayımlanan makalede eksiksiz bir otonomiye sahip tema,[58] Kant ve *Aufklärung* üzerine düşünüm Foucault'nun eski felsefi metinler hakkında yürütmekte olduğu çalışmada açık ve yapılandırılmış biçimde ancak "Kendilik Kültürü"nde birbirine bağlanır.

Bununla birlikte, 1983'te Foucault'nun yaptığı konuşmalarda Kant'ın metninin neden yoğun biçimde "döndüğü" sorgulanırsa, Foucault'nun 1978'de tanımladığı haliyle eleştirel tavır ve "*Aufklärung* cesareti" ile hakikat cesareti olarak antik *parrhesia* konusundaki incelemesi arasında var olan yakın bağı kabul etmek mecburiyetinde kalırız. Üstelik Foucault bunun gayet farkındadır. Böylece, "Kendinin ve Başkalarının Yönetimi" dersinin son oturumunda, *Was ist Aufklärung?*'un felsefe için "antikçağda geleneksel olarak *parrhesia*nın problemleri olan"[59] problemleri hesaba katmanın bir yolunu teşkil ettiğini savunur; ve 1983 sonbaharında Berkeley California Üniversite'sinde verdiği konferanslar silsilesinde, "*parrhesia* mefhumunu analiz ederken", "bizim toplumumuzda eleştirel tavır diye adlandırılabilecek şeyin soykütüğünün taslağını çizmek"[60] istediğini ileri sürer. Ama *parrhesia*nın "keşfi"nin Foucault'nun 1983-1984 dönemine

---

56. Michel Foucault, "La technologie politique des individus", *DE II*, s. 1632.
57. *GSA*, s. 8.
58. Foucault orada moderniteyi "tarihin bir döneminden ziyade bir tavır" olarak, yani onu başka şeyler arasında, insanın kendini "karmaşık ve zorlu bir hazırlanmanın konusu" olarak almasına vesile olan "vazgeçilmez bir çilecilik"le nitelendirmek suretiyle "Yunanların bir *ethos* diye adlandırdığı" şeye benzer biçimde tanımlasa bile. Bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, s. 1387-9.
59. *GSA*, s. 322.
60. Michel Foucault, *Discourse and Truth*, IMEC/Fonds Michel Foucault, C100(2).

ait metinlerinde ve konuşmalarında Kant ve *Aufklärung* üzerine düşümlerinin artmasına katkıda bulunmuş olması muhtemelse de, "Kendilik Kültürü" üzerine konferansında gösterdiği gibi, bu bağ kesinlikle bununla kalmaz. Zaten şu dikkat çekicidir ki, bu konferanstan kısa bir süre sonra gerçekleşen Berkeley California Üniversitesi Fransızca Bölümü'ndeki tartışma esnasında, Foucault 1978'de eleştirel tavrın öncülleri olarak sunduğu bu aynı pastoral karşı-tutumların aynı zamanda ortaçağdaki kendilik kültürünün "daha otonom biçimlerinin yeniden ortaya çıkışı"nı teşkil ettiğini savunur.[61]

KENDİLİK KÜLTÜRÜ

Berkeley konferansının, organizasyonu bakımından, Foucault'nun Collège de France'daki "Öznenin Hermeneutiği" başlıklı dersinde ve bilhassa, dersin uzun özetinde[62] geliştirdiği analizlere çok yakın olduğu ortaya çıkar; buna karşın konferans aynı başlığı taşıyan "Kendilik Kaygısı"nın ikinci bölümünden[63] hayli farklı bir yapıya sahiptir. Açılış babında, Kant'ın Aydınlanma üzerine metninin tartışılmasından sonra, "Kendilik Kültürü" üç zamanlı bir gelişim çizgisi sunar.

İlk olarak, Foucault, Sokrates'ten Nissalı Greagor'a kadar, *epimeleia heautou* (kendine ihtimam gösterme) ilkesinin taşıdığı büyük tarihsel önem üzerinde durarak, antikçağda, kendini tanı kuralının ve pratiğinin kendilik kaygısına sürekli bağlı ve tâbi olduğunu açıklar. Bu sebeple Foucault, Yunan-Roma kültüründe *epimeleia heautou*yu "kendilik deneyiminin pratik kalıbı" olarak inceler. Nitekim, eğer "Yunan metafiziği varlıkla olan felsefi ilişkimiz açısından belirleyici olduysa" ve eğer "Yunan bilimi dünyayla olan rasyonel ilişkimiz açısından belirleyici olduysa", Yunan-Roma kültürü de, Foucault'ya göre, "kendi kendimizle etik ilişkimiz açısından"[64] belirleyici olmuştur. Öyleyse Foucault bu kendilik kültürünün İÖ IV. yüzyılda aldığı biçim ile İS ilk iki yüzyılda büründüğü biçim arasında sıkı bir karşıtlık ileri sürer.

---

61. Michel Foucault, "Débat au Département de Français", *daha ileride*, s. 173.
62. Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, Sayı 323, s. 1172-84.
63. Bkz. *SS*, s. 53-85.
64. *Daha ileride*, s. 82.

Böylece, Berkeley'deki konferansta, "kendilik kültürü" ifadesi yalnızca, "kendine ihtimam gösterme" gerekliliği ilkesinin "geniş bir kapsama" kavuşarak, toplumsal bir pratik tesis etme noktasına geldiği ve hakiki bir bilginin olgunlaşmasına sebep olduğu emperyal döneme[65] tatbik edilmekle kalmaz, aynı zamanda Klasik Yunan'a da uygulanır: "Kendilik kültürü, klasik sitenin çöküşünün tetiklediği geç döneme ait bir fenomen değildir; antikçağda pek çok biçim almış, erken dönemde ortaya çıkan bir fenomendir."[66]

Dolayısıyla ikinci aşamada Foucault, Platon'un *Alkibiades*'ini, *epimeleia heautou* ilkesinin ilk felsefi ayrıntılandırılışı olarak analiz eder. "Öznenin Hermeneutiği" dersinde sunduğu analizleri[67] sistematik biçimde yeniden ele alan Foucault, ona göre IV. yüzyılda kendilik kültürünü karakterize eden dört nokta üzerinde durur. Kendilik kültürü orada, ilk başta, bir siteyi yönetebilmek için, öncelikle kendine ihtimam göstermeyi öğrenmek zorunda olan genç bir adamın politik tutkusuna; ikinci olarak, genç adama tasarısını gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duyduğu şeyi öğretmekten âciz kalmış yetersiz veya kusurlu bir pedagojiye; üçüncü olarak, genç adamla hocası arasındaki erotik-felsefi bir ilişkiye bağlıdır; nihayet, dördüncü olarak, kendilik kaygısı, *Alkibiades*'te, "esas itibariyle, ruhun kendi kendini temaşa etmesi biçimine bürünür."[68]

Üçüncü aşamada, Foucault böyle bir şemalaştırmadan hareketle emperyal dönemde "yeni kendilik kültürü"nün asli özelliklerini betimler.[69] İlkin, kendiyle ilişki daimi hale gelir: Kendiyle meşgul olmak artık "yaşam için geçici basit bir hazırlık değil, bir yaşam biçimidir."[70] İkinci olarak, yetişkin pratiğine dönüşen

65. *SS*, s. 57-9. Ayrıca bkz. *HS*, s. 173-4, 197.
66. *Daha ileride*, s. 83.
67. Bkz. *HS*, s. 33-46, 50-8, 65-76 ve çeşitli yerlerde. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Les techniques de soi", *DE II*, Sayı 323, s. 1608-11.
68. Bkz. *Daha ileride*, s. 83-5. Platon'da "ruh olarak kendinin ontolojik bilgisi" ve geç dönem Stoacılıkta (bambaşka bir "kendiyle ilişki üslûbu" tanımlayan) *gnothi seauton* (kendini bil) ilkesinin kazandığı çok farklı anlam konusunda ayrıca bkz. Michel Foucault, "Débat au Département de Français", *daha ileride*, s. 148-52.
69. İS ilk iki asırda, kendilik kültürünün öne çıkan niteliklerinin tasviri hakkında ayrıca bkz. *HS*, s. 79; *SS*, s. 57-85.
70. *Daha ileride*, s. 86.

kendiyle ilişki benzeri görülmemiş işlevler kazanır: Eleştirel işlev (zira kötü alışkanlıklardan, yanlış kanılardan vs kurtulmak gerekir); mücadele işlevi (zira bireye "ömrü boyunca savaşmasına olanak tanıyacak silahları ve cesareti" vermek gerekir; tedavi işlevi (zira felsefeden ruhun hastalıklarını iyileştirmesi beklenir).[71] Üçüncü olarak, hocayla ilişki erotik niteliğini yitirir ve bir otorite ilişkisi, teknik, idari, kurumsal bir ilişki haline gelir. Nihayet, dördüncü olarak, "yeni" kendilik kültürü, salt ruhu temaşa etmekten ziyadesiyle farklı, çok çeşitli bir kendilik teknikleri kümesi içerimler[72] (Berkeley'de, Foucault özellikle yazı pratiklerine yoğunlaşır). Yine İS IV. yüzyılda da bir "kendilik kültürü"nden bahsetmek mümkünse de, bu kültür demek ki ancak emperyal dönemde tam bir yaygınlık kazanacaktır.[73]

Öyleyse kendilik kaygısı teması modern ve çağdaş dünyada nasıl olup da "ortadan kaybolmuş" gibi görünmektedir? Foucault bunun için birçok sebep sayar: Kendilik kaygısına kendinden vazgeçme biçimini veren Hıristiyanlığın etkisi; kendilik tekniklerinin otorite ve disiplin yapılarıyla bütünleşmesi, öyle ki kendilik kültürü otonomisini kaybetmiştir; kendiyle ilişkiyi bilgiyle bir ilişki olarak olarak tasavvur eden insan bilimlerinin ortaya çıkışı; nihayet, kendiliğin, örtüsünün kaldırılması veya özgürleştirilmesi gereken gizli bir gerçeklik olduğu fikri.[74] Ama Foucault'nun Felsefe Bölümündeki tartışmada da açıkladığı gibi, "kendilik başlangıçta verili olan ve belli bir şemaya ya da belli bir modele uygun olarak geliştirilmesi gereken bir gerçeklik değildir"; aksine, kendilik, "etiğin karakteristikleri olan muhtelif pratikler, muhtelif teknikler vs aracılığıyla" *teşekkül eder* –kendilik bir töz değil, kendiyle bir

71. *Daha ileride*, s. 87.
72. *Daha ileride*, s. 90-1.
73. Zaten Foucault şunu öne sürer: İS ilk iki asırda kendilik kültürünün yeni özellikleri aynı zamanda "Hıristiyan kendilik kaygısı"na ve belli bir şekilde "bizim kendi kendilik kültürümüze" de rengini verecektir. Bkz. *Daha ileride*, s. 85-6. Fransızca bölümündeki tartışmada, Foucault yine de, Hıristiyanlığın bağrında antik kendilik deneyiminde çok dikkate değer dönüşümlerin de vuku bulduğunu belirtir. Bkz. Michel Foucault, "Débat au Département de Français", *daha ileride*, s. 141. Ayrıca bkz. *Daha ileride*, s. 164, n. 3.
74. Bkz. *Daha ileride*, s. 92.

ilişkiler kümesidir.[75] Böylece, ("kendimizin politikası"ndan[76] söz ettiği) "Kendiliğin Hermeneutiğinin Kökeni" üzerine konferansında yaptığı gibi, Foucault "Kendilik Kültürü" üzerine konferansını da, kendiliğin "tarihimiz boyunca geliştirilen teknolojilerin mütekabili"nden (*corrélatif*) başka bir şey olmadığını öne sürerek bitirir; o halde problem onu serbest bırakmak değil, "kendimizle yeni tipte, yeni türde ilişkiler geliştirmenin nasıl mümkün olacağını"[77] tasavvur etmektir. Başka bir deyişle, kendiliğe tarihsel ve pratik bir boyutu geri vermek Foucault için "tarihimizin tüm ağırlığını omuzlarımıza yüklemek" anlamına değil, "bize ulaşılmaz diye sunulan şeyin mümkün en büyük kısmını kendi üzerimize yapabileceğimiz çalışmanın hizmetine vermek"[78] anlamına gelir. Bu, "*kendini* yönetmek" fikrinin aydınlığa kavuşturduğu düşünümsellik alanının, Foucault'nun etik çalışmasını tasarlama tarzında temel önemde olduğunun ortaya çıkmasının sebeplerinden biridir.[79]

Dahası, aynı anda hem tarihsel-felsefi hem de etik-politik olan bu girişim açık biçimde, Foucault'nun *Was ist Aufklärung?*'a dayanarak "kendimizin tarihsel ontolojisi" diye adlandırmış olduğu şeye bağlanır. Nitekim, bu çerçevede, "Biz kimiz?" sorusu tarihsel-olmayan, evrensel ve yegâne bir özne varsayan Kartezyen bir soru değildir –"Kimim *ben*, *ben*, zira Descartes herhangi bir yerde ve herhangi bir andaki herkestir."[80] Aksine, Kant'ın Aydınlanma üzerine metninde sorduğu soru, vaktinden önce Nietzscheci bir sorudur:[81] *Bugün*, "tarihin tam bu anında"

---

75. Michel Foucault, "Débat au Département de Philosophie", *daha ileride*, s. 104, 106. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Débat au Département de Français", *daha ileride*, s. 161: "Kendilik pratiği, [...] bireyin, kendi kendisiyle ilişkisinde, kendini özne olarak kurma tarzıdır. [...] İnsan kendini kendiyle ilişkisinde özne olarak kurar, özne verili değildir."
76. Bkz. *OHS*, s. 90-1.
77. *Daha ileride*, s. 92.
78. Michel Foucault, "Est-il donc important de penser?", D. Eribon ile mülakat, *DE II*, Sayı 296, s. 1001.
79. Bkz. *UP*, s. 34-5
80. Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *DE II*, s. 1050 (bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 68).
81. Bkz. Michel Foucault, "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage", *DE I*, Sayı 41, s. 579. "Nietzsche'nin ortaya çıkışı Batı düşüncesi tarihinde bir kırılma yaratır. Felsefi söylem tarzı onunla birlikte değiş-

kimiz diye kendimize sormamız, dolayısıyla kendi "kendilik" biçimimizin olumsal boyutunu hesaba katarak "olduğumuz şeyi reddetme"nin[82] (teorik ve pratik) yolunu açmamız ve kendimizle ilişkinin benzeri görülmedik biçimlerini icat etmemiz gerekir. Benzer şekilde, Foucault 1984'te ABD'de yayımlanan makalesini şunu ileri sürerek bitirir: "Kendimizin eleştirel ontolojisi", "bir tutum, bir *ethos*; olduğumuz şeyin eleştirisinin, hem bize dayatılmış sınırların tarihsel analizi hem de bu sınırların aşılmasının sınaması olduğu bir felsefi yaşam"[83] olarak kavranmalıdır. Eğer Foucault Yunan-Roma kendilik kültürüyle varoluşun estetiği olarak ilgileniyorsa, gerçekten de, bunun sebebi, çağdaş etik modellere "alternatif" olarak antik etiğe bir dönüş önermek değil, onun, "etik muhayyile"ye bağlı tarihsel analiz çalışması sayesinde, din, yasa ve bilime yapılan artık zayıflamış üç büyük referansı kısa devreye uğratan bir "yeni etik" bina etme imkânını bize gösterebilir durumda olduğuna inanmasıdır.[84]

Daniele Lorenzini ve Arnold I. Davidson

---

miştir. Daha önce, bu söylem anonim bir Ben'di. Böylece, Metafizik Meditasyonlar öznel bir karaktere sahiptir. Bununla birlikte, okur kendini Descartes'ın yerine koyabilir. Nietzsche'nin yerine "ben" demekse imkânsızdır."

82. Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *DE II*, s. 1051 (Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 68).

83. Bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, s. 1396 (Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 192.)

84. Michel Foucault, "Débat au Département d'Histoire", *daha ileride*, s. 143. Benzer bir akıl yürütme için ayrıca bkz. Michel Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMC/Fonds Michel Foucault, D250(5), s. 5-6.

Eleştiri Nedir?

–ve ardından–

Kendilik Kültürü

Eleştiri Nedir?

Michel Foucault'nun 27 Mayıs 1978'de
Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verdiği konferans

Henri Gouhier: Hanımlar, beyler, öncelikle M. Michel Foucault'ya bu oturumu çok yoğun bir yılın programına almış olduğu için teşekkür etmek isterim, zira onu yarın değil de, ondan sonraki gün yapacağı uzun bir Japonya seyahatinden önce yakaladık. Bu toplantı için gönderilen davetiyenin hayli veciz olmasının sebebi de bu; ama bundan ötürü Michel Foucault'nun bildirisi bir sürpriz ve bunun güzel bir sürpriz olduğu düşünülebileceğine göre, onu dinleme keyfini daha fazla geciktirmeyeceğim.

Michel Foucault: Beni bu Cemiyet'in huzurunda gerçekleşen bu toplantıya davet ettiğiniz için sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Sanırım burada on yıl kadar önce "Yazar Nedir?" konulu bir bildiri sunmuştum.

Bugün size bahsetmek istediğim konuya bir başlık vermedim. M. Gouhier, bunun Japonya seyahatim sebebiyle olduğunu açıklama hoşgörüsü gösterdi. Doğrusunu söylemek gerekirse, hakikati yumuşatmanın pek latif bir yolu. Hadi söyleyelim, aslında birkaç gün öncesine kadar, pek de bir başlık bulamamıştım ya da daha ziyade bana musallat olan bir başlık vardı ama onu seçmek istemedim. Nedenini anlayacaksınız: Yakışıksız olurdu.

Aslında, bugün size bahsetmek istemiş olduğum ve hâlâ da bahsetmek istediğim konu "Eleştiri nedir?" Felsefenin sınırla-

rında, hemen onun yanı başında, ona karşıt olarak, onun zarar görmesi pahasına, gelecekteki bir felsefe yönünde, belki de mümkün her felsefenin yerine, durmadan şekillenen, genişleyen ve yeniden doğan bu proje hakkında birkaç söz söylemeyi denemek gerekecek. Ve bana öyle geliyor ki, azametli Kantçı girişim ile eleştiri adını taşıyan polemik-profesyonel ehemmiyetsiz faaliyetler arasında, modern Batı'da (kabaca, empirik olarak bir tarih vermek gerekirse, XV. ve XVI. yüzyıllarda) belli bir düşünme, söyleme, aynı zamanda eyleme tarzı olmuştur, var olanla, bilinenle, yapılanla belli bir ilişki, toplumla, kültürle bir ilişki, ayrıca başkalarıyla ilişki ve bu, diyelim, eleştirel tavır diye adlandırılabilir. Elbette, bir sürü eleştiri, polemik vs olmuşken ve hatta Kantçı problemlerin kökeni kuşkusuz XV. ve XVI. yüzyıllardan çok daha eskiye uzanıyorken, eleştirel tavır gibi bir şey olduğunun ve bunun modern medeniyete özgü olduğunun söylendiğini duyunca şaşıracaksınız. Yine, eleştiri doğası gereği, işlevi gereği, hatta uğraş (*profession*) itibariyle diyeceğim, dağılmaya, bağımlılığa, saf heteronomiye/yaderkliğe yazgılıymış gibi görünürken ondan bir birlik arandığını görmek de şaşırtacaktır insanı. Nihayetinde, eleştiri kendinden başka bir şeyle ilişki içinde var olur ancak. Bilmeyeceği ve olmayacağı bir gelecek ya da hakikat için bir araç, bir vasıtadır, polislik yapmak istediği ama yasa yapma kudretinin olmadığı bir alanda gözetmenliktir. Tüm bunlar, felsefeyi, bilimi, siyaseti, ahlakı, hukuku, edebiyatı vs pozitif olarak oluşturan şeye altgüdümlü bir işlev yapar onu. Ama aynı zamanda, eleştiri denen bu acayip faaliyete hangi hazlar ve karşılıklar/telafiler eşlik ederse etsin, öyle görünür ki eleştiri gayet düzenli olarak, neredeyse her zaman kendisinin talep ettiği bir fayda katılığı[1] taşımakla kalmayıp, bir de daha genel –hataları bertaraf edenden de daha genel– bir zaruriyet tarafından desteklenir. Eleştiride erdeme benzer bir şey vardır. Ve bir şekilde, size bahsetmek istediğim şey, genel itibariyle erdem olarak eleştirel tavırdı.[2]

1. Elyazması: "katılık" (*raideur*) yerine: "değer" (*valeur*).
2. Elyazması: Azametli Kantçı girişim ile eleştiri adını taşıyan polemik-profesyonel ehemmiyetsiz faaliyetler arasında, Batı'da "eleştirel tarz" diye adlandırılabilecek belli bir düşünme, söyleme ve yapma tarzı olduğuna inanıyorum. Asla otonom

Bu eleştirel tavrın tarihini yapmak için pek çok yol var. Size sadece diğer birçoğunun arasında, bir kez daha, mümkün bir yol olan şu yolu tavsiye etmek isterim. Şu varyasyonu önereceğim: Hıristiyan pastorallik ya da tam da ve spesifik olarak pastoral bir faaliyet geliştirmesi itibariyle Hıristiyan kilise; zira kilise, yaşı, statüsü ne olursa olsun, her bireyin, yaşamının başından sonuna ve eylemlerinin en küçük ayrıntısına kadar idare edilmesi ve idare edilmeye izin vermesi gerektiği, yani hem bütüncül hem de kılı kırk yaran, ayrıntılı bir itaat ilişkisiyle bağlı bulunduğu biri tarafından kurtuluşuna doğru yönlendirilmesi gerektiği şeklindeki –sanırım benzersiz ve antik kültüre kesinlikle yabancı olan– fikri geliştirmiştir.(3) Biriyle itaat ilişkisi içinde kurtuluşuna doğru bu yönlendirme/yönetme (*direction*) işlemi hakikatle üçlü bir ilişki içerisinde yapılmalıdır: Dogma olarak hakikat; bu yönlendirmenin bireylere dair hususi ve bireyleştirici belli bir bilgi tarzı içerimlemesi ölçüsünde de hakikat ve nihayet bu yönlendirmenin genel kurallar, hususi bilgiler, reçeteler, sınav/tetkik, itiraf, mülakat vs yöntemleri içeren düşünülüp taşınılmış bir teknik olarak serpilmesi ölçüsünde hakikat.(4) Neticede, asırlar boyu, Yunan kilisesinde *technê tecnôn* ve Roma kilisesinde *ars artium* diye adlandırılan şeyin tam da bilincin yönetimi/yönlendirilmesi olduğunu unutmamak gerekir; bu, insanları

---

olmadığından (tanımı itibariyle asla öyle olması da mümkün olmadığından) eleştiri daima bir alanda ya da bir alana göre icra edilir –felsefe, bilim, hukuk, ekonomi, siyaset; bu yüzden dağılmış haldedir, ama bu farklı faaliyetlerin birbirine eklemlemesine imkân tanıyan ilişkilerin, bağlantıların, aktarımların oluşturduğu oyunlarla birlikte gider bu; aynı zamanda, bu dağılmaya rağmen, belli bir üslûbun ve ortak bazı usûllerin çok zorluk çıkarmadan onda tanınabileceği kadar da spesifiktir.

Eleştiride, kimse hak sahibi değildir, kimse teorisyen değildir. Evrensel ve radikal eleştiri yoktur. Kendinde ve tek başına eleştiri yoktur. Ama Batı'da her düşünüm, analiz ve bilme faaliyeti kendinde mümkün eleştiri boyutunu barındırır. Bu boyut aynı anda hem zorunlu, hem arzu edilir, hem de her halükârda faydalı olarak algılanır ve tatmin olmamış bırakır, kendi kendinde durup kalamaz, tam da bu yüzden eleştiri güvensizlik doğurur.

Sevilen ve layıkıyla sevilmeyen eleştiri, alay edilen alaycılık; saldırdığından, saldırmaktan başka bir şey yapmadığından ve varoluşunun yasası kendisi de saldırıya uğramak olduğundan, saldırganlıkları durmadan hücuma uğrar.

Sabırsızca tahammül edilen sabır. O halde Batı'daki bu var olma ve düşünme tarzındaki sabırsızlık da neyin nesidir? Asli ve eğreti, kaçkın ve daimi.

Hep gözden düşürülen bu mecburiyet?

yönetme sanatıydı.(5) Bu yönetme sanatı, kuşkusuz, ortaçağ toplumunda bile, uzun süre, sonuçta görece sınırlı pratiklere, manastır yaşamına ve özellikle görece kısıtlı ruhani gruplardaki uygulamaya bağlı kalmıştır.[3] Ama sanıyorum XV. yüzyıldan ve Reform öncesi dönemden itibaren, insanları yönetme sanatında hakiki bir patlama –iki anlamda anlaşılan bir patlama– meydana geldiği söylenebilir. Öncelikle dinî odağına göre bir kayma, dilerseniz laikleşme diyelim, bu insanları yönetme sanatı temasının ve buna yönelik yöntemlerin medeni toplumda yayılması. Sonra da, ikinci olarak, bu yönetme sanatının değişkenlik arz eden alanlarda artışı; çocuklar nasıl yönetilir, yoksullar ve dilenciler nasıl yönetilir, bir aile, bir ev hanesi nasıl yönetilir, ordular nasıl yönetilir, farklı gruplar, siteler, devletler nasıl yönetilir, insan kendi bedenini nasıl yönetir, kendi zihnini nasıl yönetir? "Nasıl yönetmeli?" sanırım XV. veya XVI. yüzyılda olup bitenler hakkındaki temel sorulardan biriydi. Bütün yönetme sanatlarında –eğitim sanatı, siyaset sanatı, ekonomi sanatı– ve bu dönemde yönetim/hükümet (*gouvernement*) sözcüğünün sahip olduğu geniş manada bütün yönetim kurumlarında görülen artışın cevap verdiği temel soru.(6) Gelgelelim, "Nasıl yönetilinmez?" sorusu, bana XVI. yüzyıldaki Batı Avrupa toplumları için hayli karakteristik görünen bu yönetimselleşmeden bence ayrılamaz. Bununla, yönetimselleşmenin karşısına, bir tür yüzleşme içinde, "yönetilmek istemiyoruz ve *hiç* yönetilmek istemiyoruz" şeklindeki aksi önesürümün koyulabileceğini *kastetmiyorum.*[4] Demek istediğim, yönetme tarzı etrafındaki büyük endişede ve yönetme tarzları arayışında, sürekli şu soruyu tespit ediyoruz: "Şunlar tarafından, şu ilkeler adına, böyle amaçlarla ve böyle usûllerle, *bu şekilde* –böyle, bunun için, onlar tarafından olmayacak şekilde– nasıl yönetilinmez? Ve hem bireylerin hem de toplumun bu yönetimselleşmesi hareketine tarihsel boyutunu ve sahip olmuş olduğuna inandığım kapsamı bahşedersek, bana öyle geliyor ki yaklaşık onun yakınında bir yere eleştirel tavır diye adlandırılacak şeyi yerleştirmek mümkün olacaktır. Yö-

3. Elyazması: Doğrusu yakın zaman önce insan bilimlerine kıyasla öneminden, karmaşıklığından ve bilhassa otonomisinden çok şey kaybetmiştir.
4. Elyazmasında vurgulu.

netme sanatlarının karşısında ve karşılığı/telafisi olarak ya da daha ziyade hem eşi hem de rakibi olarak, yönetme sanatlarına itimat etmeme, onları reddetme, sınırlama, doğru ölçülerini bulma, dönüştürme, temel bir çekinceyle onların elinden kaçıp kurtulmanın ya da onları yerlerinden etmenin yolunu bulmaya çalışma tarzı olarak, ama aynı zamanda ve dolayısıyla yönetme sanatlarının gelişme çizgisi olarak, o sırada Avrupa'da doğan, bir tür genel kültürel biçim, hem ahlaki hem politik tavır, düşünme tarzı vs olan ve benim basitçe yönetilmeme sanatı ya da bu şekilde, bunun pahasına yönetilmeme sanatı diye adlandıracağım bir şey olmuştur. Öyleyse eleştiriye dair ilk tanım olarak şu genel nitelendirmeyi önereceğim: O kadar da yönetilmeme sanatı (*l'art de n'être pas tellement gouverné*).

Bana, bu tanımın hem çok genel, hem de çok müphem veya bulanık olduğunu söyleyeceksiniz. Elbette öyle! Yine de bu tanımın, eleştirel tavır diye adlandırmayı denediğim şeye dair bazı kesin demirleme noktaları tespit etmeye olanak tanıyacağına inanıyorum. Bunlar tarihsel demirleme noktalarıdır[5] pek tabii ve şu şekilde saptanabilirler:

1) İlk demirleme noktası: İnsanların yönetiminin esas itibariyle ruhani bir sanat ya da bir Kilise'nin otoritesine, bir *Kutsal Kitap*'ın (*Ecriture*) hükmüne bağlı esas itibariyle dinî bir pratik olduğu bir dönemde, bu şekilde yönetilmemeyi istemek, esas itibariyle *Kutsal Kitap*'ta, Tanrı'nın öğretisinin işleyişine bağlı olandan başka bir ilişki aramak anlamına geliyordu;[6] yönetilmek istememek Kilise hükmünü reddetmenin, ona meydan okumanın, onu sınırlamanın (nasıl adlandırırsanız artık) belli bir yoluydu, *Kutsal Kitap*'a bir dönüştü, *Kutsal Kitap*'ta neyin otantik olduğu, *Kutsal Kitap*'ta aslında ne yazdığı meselesiydi; "*Kutsal Kitap*'ın ne tür bir hakikat anlattığı, *Kutsal Kitap*'ta *Kutsal Kitap*'ın bu hakikatine, belki de yazılı olana rağmen, nasıl ulaşılacağı" sorusuydu, ta ki nihayetinde şu çok basit soruya varana değin: "*Kutsal Kitap* doğru mu?" Kısacası, Wycliffe'ten Pierre Bayle'e kadar eleştiri kısmen -bence büyük bölümüyle ama tabii münhasıran değil- *Kutsal Kitap*'la bağlantılı olarak

5. Elyazması: Eleştirinin bir soykütüğü vardır.
6. Elyazması: "Tanrı'nın öğretisi" yerine: Dinî kurum.

gelişim göstermiştir. Eleştirinin tarihsel olarak *Kutsal Kitap*'a ilişkin olduğunu söyleyelim.(7)

2) İkinci demirleme noktasına geldiğimizde, yönetilmek istememek, bu şekilde yönetilmek istememek, söz konusu bu yasaları doğru/adil olmadıkları için, eskiliklerinin ya da bugünün egemeninin onlara bahşettiği az çok tehditkâr parlaklıklarının ardında asli bir gayrimeşruluk sakladıkları için kabul etmek istememek anlamına da gelir. O halde, bu bakış açısından eleştiri, hükümet/idare karşısında ve talep ettiği itaat karşısında, ister monark, ister hâkim, ister eğitimci, ister aile babası olsun, herhangi bir hükümetin boyun eğmesi gereken evrensel ve zaman aşımına uğramayan hakları öne sürmektir. Kısacası, karşımızda doğal hak problemini bulduğumuzu söyleyebiliriz dilerseniz.[7] Doğal hak kesinlikle Rönesans'ın bir icadı değildir, ama XVI. yüzyıldan itibaren, her zaman muhafaza edeceği eleştirel bir işlev kazanmıştır. "Nasıl yönetilinmez?" sorusuna, şöyle cevap verir: "Yönetme hakkının sınırları nelerdir?" Burada eleştirinin esas itibariyle hukuki olduğunu söyleyelim.

3) Ve nihayet, "yönetilmek istememek", burayı hızla geçeceğim, bir otoritenin size doğru olduğunu söylediği şeyi doğru olarak kabul etmemektir elbette ya da en azından bir otorite size onun doğru olduğunu söylediği için onu kabul etmemekten ziyade, onu ancak kabul etme sebepleri size makul gelirse kabul etmektir. Ve bu kez, eleştiri demirleme noktasını otorite karşısında kesinlik probleminde bulur.

Kitabı Mukaddes, hukuk, bilim: *Kutsal Kitap*, doğa, kendiyle ilişki; vahyi yorumlamakla görevli olanlar, yasa, dogmatizmin otoritesi. Yönetimselleşme ile eleştiri arasındaki karşılıklı oyunun, ister filoloji bilimlerinin gelişimi, ister felsefi düşüncenin, hukuki analizin veya yöntemsel düşünüşün gelişimi söz konusu olsun, Batı kültürü tarihinde bence başat önemde fenomenlere nasıl yol açtığı görülüyor. Ama bilhassa, eleştirinin odağının, esas itibariyle iktidar, hakikat ve özne/tebaadan birini diğerine, birini diğer ikisine bağlayan ilişkiler demeti olduğu görülüyor. (8) Ve şayet yönetimselleşme gerçekten de, bir hakikat olma

7. Elyazması: Eleştiri kökensel olarak doğayla ilişkilidir.

iddiasındaki iktidar mekanizmaları yoluyla bireylerin toplumsal pratiğin gerçekliğinde tebaalaştırıldığı faaliyetse, eh işte o zaman ben de eleştirinin öznenin kendine, hakikati iktidar etkileri bakımından ve iktidarı hakikat söylemleri bakımından sorgulama hakkı vermesini sağlayan faaliyet olduğunu söyleyeceğim; eleştiri iradi köle olmama sanatı, düşünülüp taşınılmış uysal olmama sanatı olacaktır. Eleştirinin esas itibariyle işlevi, tek kelimeyle hakikatin politikası diye adlandırılabilecek şeyin oyunu içinde tâbiyetten kurtulmadır.[8](9)

Bu tanım, hem empirik, hem yaklaşık hem de üzerinde süzüldüğü alana büyük zevkle uzak olan karakterine rağmen, ben

8. Elyazması: Hızlıca "eleştirel tarz"ın bu soykütüğünün taslağını çizmemin ve büyük yönetimselleştirme süreciyle ilişki kurmamın sebebi elbette onu salt Kantçı uğraktan daha geniş bir tarihe yerleştirmek ve onu hususi felsefi bir düşüncenin mirasından bambaşka bir şeye dönüştürmekti. Ama bunun sebebi ayrıca, bana göre ona daha en baştan beri damgasını vuran dinî hayatın unsurlarıyla onu bağlantılandırmaktı:
- (Genel ve hususi biçimleriyle) yönetimselliğin, ilkelerinin, yöntemlerinin ve sonuçlarının tartışma konusu yapılması olarak eleştiri her bir kimse için kurtuluş sorununu koyutlar: Kurtuluş, ebedi saadet ya da en basit deyişle mutluluk.
- İktidar ile hakikatin bileşik etkilerinin, bizzat onun öznesi olan kişi (yani tebaalaştırılmış unsuru kastediyorum) tarafından askıya alınması olarak eleştiri, işte bu eleştiri, ona teşebbüs eden kişi için bir kararı içerimler. Bu karar eleştirel faaliyete nazaran bir dış ses, keyfiliği seçilmiş olan şeye dışsal kalan bir kariyer ya da alan seçimi değil, son raddesine varma ihtimali de olsa daimi ve nihai bir iradedir. İster birinci tekil şahısta bir söylem olsun ister olmasın, ister çıkarımın ister deneysel analizin yolunu takip etsin, kelimenin tam anlamında bir deneyimdir, bu şüphesiz önemlidir; ama bireysel ve karara ilişkin tavır olarak eleşiri olma isteğini ne bertaraf eder, ne ona zarar verir ne de onu azaltır.
- Eleştirinin Hıristiyan ruhani tarihinde kök salması aynı zamanda eleştirel tavrın genel itibariyle kanıtlamak ya da çürütmekle kifayet etmediği açıklar, o ortaya konuşmaz, hitap eder; herkese ve her bir kişiye hitap eder; genel bir mütabakat ya da hiç olmadı bilginlerden veya aydınlanmış zihinlerden oluşan bir ortaklık/topluluk tesis etmeye çalışır. Söyleyeceği şeyi bir kere temelli söylemiş olmak ona yetmez. Aksine kendini duyurmalı, müttefikler bulmalı, kendi irtidadına döndürmeli, yandaşlar bulmalıdır. Çalışır/kışkırtır ve çarpışır. Ya da daha ziyade çalışması şeylerin iki düzenine karşı kavgadan ayrılmaz: Bir yandan bir otorite, bir gelenek ya da iktidar istismarı; öte yandan, bunun tamamlayıcı olan, bir eylemsizlik, bir körleşme, bir yanılsama, bir korkaklık. Kısacası aşırılığa karşıdır ve uyanıştan yanadır.
- Bir cümleyle söyleyelim: Eleştiri, hakikat ile iktidarın birleşik etkilerinin bütünü olarak anlaşılan insanların yönetimini tartışma konusu yapma tavrıdır, bunu da bireysel bir karardan hareketle bütünün kurtuluşunu amaç edinerek kavga biçiminde yapar.

onun Kant'ın verdiği tanımdan çok farklı olmadığını düşünme küstahlığı yapardım: Eleştiriyi değil, ama tam da başka bir şeyi tanımlamıştır. Nihayetinde bu da onun *Aufklärung*'a dair verdiği tanımdan çok uzak değildir. Nitekim, *Aufklärung*'un ne olduğu hakkındaki 1784 tarihli metninde(10) *Aufklärung*'u, insanlığın içinde alıkonduğu ve otoriter biçimde alıkonduğu bir reşit olmama hali olarak tanımlaması karakteristiktir. İkinci olarak, bu reşit olmayışı tanımlamış ve onu insanlığın tutulduğu belli bir acziyetle, tam da başkasının yönetimi/kılavuzluğu olacak başka bir şey işe karışmadan kendi anlayışını kullanma acziyetiyle nitelendirmiştir, zaten tarihsel olarak iyice tanımlanmış dinî bir anlama sahip *leiten* [yönetmek, kılavuzluk etmek] kelimesini kullanır. Üçüncü olarak, Kant'ın bu acziyeti, insanı bu reşit olmama halinde tutan bir otoritenin icrası –bu otorite aşırılığı– ile onun karar ve cesaret yokluğu diye değerlendirdiği, adlandırdığı bir şey arasındaki korelasyon diye tanımlaması bence çarpıcı.(11) Netice itibariyle, bu *Aufklärung* tanımı sadece bir tür tarihsel ve spekülatif bir tanım olmayacaktır; bu tanımda, öngörü diye adlandırmanın şüphesiz biraz komik kaçacağının ortaya çıktığı bir şey olacaktır, fakat her halükârda, onun *Aufklärung* betimlemesinde ortaya attığı cesarete bir çağrıdır bu. Unutmamak gerekir ki, bir gazete makalesiydi bu metin. XVIII. yüzyılın sonundan itibaren felsefenin gazetecilikle ilişkisine dair yapılacak çok iş vardır, bir inceleme... Tabii zaten yapılmadıysa, bundan emin değilim... Hangi ândan itibaren filozofların, kendileri için felsefi açıdan ilginç olan, ama yine de çağrılarıyla harekete geçirmeye niyet ettikleri kamuyla belli bir ilişkiye kayıtlı bulunan bir şeyler söylemek için gazetelere dahil olduklarını görmek çok ilginçtir. (12) Ve nihayet, bu *Aufklärung* metninde, Kant insanlığın reşit olmama halinde tutulmamasına ve dolayısıyla *Aufklärung*'un bu reşit olmama halini kaldırıp, insanları bir şekilde reşit hale getirmesi gerekliği hususunda tam da din, hukuk ve bilgiyi örnek verir.(13)

Kant'ın *Aufklärung* olarak tasvir ettiği şey, tam da benim az önce eleştiri diye, yani Batı'da tarihsel bakımdan, sanırım toplumun büyük yönetimselleşme süreci olmuş şeyden itibaren

özgül bir tavır olarak ortaya çıktığı görülen eleştirel tavır diye tasvir etmeye çalıştığım şeydir. Peki, bu *Aufklärung*'a nazaran [ki parolası, gayet iyi bildiğiniz ve Kant'ın da hatırlattığı üzere *sapere aude*dir; gerçi başka bir ses, II. Friedrich'in sesi buna karşı şunu söyler: "İstedikleri kadar akıl yürütsünler, yeter ki itaat etsinler."(14)], her halükârda, Kant eleştiriyi nasıl tanımlayacaktır? Ya da, her halükârda, zira felsefi kesinliği bakımından Kantçı eleştirel projenin ne olduğunu yeniden ele almak gibi bir niyetim yok... filozoflardan oluşan böyle bir dinleyici kitlesi karşısında, kendim filozof değil de olsa olsa eleştirmen olduğumdan, kendimde bu hakkı görmeyeceğim... bu *Aufklärung*'a nazaran, asıl anlamıyla eleştiri nasıl konumlandırılabilir? Eğer gerçekten de Kant *Aufklärung*'dan önce gelen bütün bu eleştirel faaliyeti çağırıyorsa, o eleştiriyle anladığı şeyi nasıl konumlandıracaktır? Diyeceğim ki, aslında bunlar tamamen çocukça şeyler, *Aufklärung*'a nazaran, eleşiri Kant'a göre bilgiye söyleyeceği şey olacaktır. Nereye kadar bilebileceğini biliyor musun? İstediğin kadar akıl yürüt, ama tehlikeye düşmeden nereye kadar akıl yürütebileceğini biliyor musun? Eleştiri diyecektir, sonuçta, az çok cesaretle giriştiğimiz şeyden ziyade, bilgimize ve onun sınırlarına dair kafamızda oluşturduğumuz fikirde yatar; mevzubahis olan özgürlüğümüzdür ve dolayısıyla başka birinin *itaat edin* demesine izin vermek yerine, o ânda, kendi bilgisine ve onun sınırlarına dair doğru bir fikir oluşturdu mu insan, otonomi ilkesi keşfedilebilecek ve artık *itaat edin* sözüne kulak asılmayacaktır; ya da daha ziyade *itaat edin* sözü bizzat otonomi üzerinde temellenecektir.

Kant'ın *Aufklärung* analizi ile eleştiri projesi arasında bulunabilecek zıtlığı göstermeye teşebbüs etmeyeceğim. İnanıyorum ki bizzat Kant için *Aufklärung*'un davet ettiği bu hakiki "bilme cesareti"nin,[9] bu aynı bilme cesaretinin bilginin sınırlarını tanımaktan ibaret olduğunu göstermek kolay olacaktır; ve onun için otonominin hiç de egemenlere itaate karşıt olmadığını göstermek de kolay olacaktır. Ama yine de Kant, iktidar ve hakikat oyunu bağlamında tâbiyetten kurtulma yönündeki girişiminde,

9. Elyazmasında tırnak içinde.

eleştiriyi bilgiyi tanıma asli görevi olarak, şimdiki ve gelecekteki her *Aufklärung*'a bir prolegomena olarak tespit eder.[10]

Aufklärung ile eleştiri arasında Kant'ın bu şekilde işaret etmek istemiş olduğu bu türden bir uyuşmazlığın neticeleri üzerinde daha fazla durmak istemiyorum. Yalnızca XIX. yüzyılda olup bitenlerin bize sezdirdiği problemin tarihsel veçhesi üzerinde durmak istiyorum. XIX. yüzyılın tarihi, Kant'ın *Aufklärung*'a nazaran bir nevi geri çekilme/mesafelenme olarak konumlandırdığı eleştiri girişiminin sürekliliğini takip etmek için, bizzat *Aufklärung* gibi bir şeyin sürekliliğini takip etmek için sağladığından çok daha büyük bir fırsat sunar. Başka bir deyişle, XIX. yüzyılın tarihi –ve elbette daha da fazlasıyla XX. yüzyılın tarihi– Kant'a hak vermese de, en azından bu yeni eleştirel tavra –*Aufklärung*'a nazaran geri çekilen ve Kant'ın olanaklı kıldığı bu eleştirel tavra– dair daha somut bir kavrayış sunacakmış gibi görünür.

Çok basitçe söylersek şu üç temel özellik, *Aufklärung*'un cesaretindense Kantçı eleştiriye çok daha fazla sunuyordu bu tarihsel kavrayışı: İlk olarak, pozitivist bir bilim, yani sonuçlarından her biri karşısında özenle eleştirel olmaya devam ettiğinde bile temelde kendine güvenen bilim. İkinci olarak, kendini akılla ve tarihin[11] derin rasyonelliğiyle aklayan ve öte yandan, ekonominin ve toplumun rasyonelleştirilmesi usûllerini kendine araç olarak seçen bir devletin ya da bir devlet sisteminin gelişmesi. Bunun sonucunda, üçüncü özellik olarak, bu pozitivist bilim ile devletlerin gelişiminin birbirine bağlandığı bir devlet bilimi

10. Elyazması: Yine akıl varsayımını, onun kendi sınırları içinde kalmaktaki yetersizliğini, kökensel belirlenimlerini unutma konusundaki naifliğini, dogmatizm-despotizmin ilkesi haline getirir: O derece ki eleştirel tavra şu çatlağı, şu yarılmayı sokar: yönetilmemeye (en azından bu yönetilmeyi sınırlandırmaya) imkân tanıyan şeyin ta kendisi, belki tam da bizde biz farkında olmadan "bizi yöneten" ve bizi heteronominin despotizmine düşüren şeydir. Ya farkına varmadan yönetiliyor olsaydık? Ya bizi yöneten şeye karşı mücadele etmemize yarayan şey, bizi bir tür sonsuz yönetimselleşmeye –akıl adında icra edilen yönetimselleşmeye– boyun eğdiriyorsa?
Eleştirinin *Aufklärung*'a göre geri çekilme hareketi ya da deyim yerindeyse, ilk eleştirel tavra nazaran ikincisi buradan kaynaklanır. *Aufklärung*'un naifliğinin düşünümsel olmayan bilinci, her akıl sahibi öznenin doğal hakları adına, despotizm-dogmatizmin bütün etkilerinin genişlemesinin ve yoğunlaşmasının yolunu hazırlar.

11. Elyazması: Uluslara beden ve otonomi verme görevini üstlendiği ölçüde.

ya da deyim yerindeyse bir devletçilik doğar. Bu ikisi arasında bütün bir sıkı ilişkiler ağı örülür, öyle ki bilim üretim güçlerinin gelişiminde gitgide daha belirleyici bir rol oynarken, öte yandan devlet tipinde iktidarlar giderek daha rafine teknikler yoluyla icra edilecektir. Böylece, 1784'ün "Aydınlanma nedir?" sorusu ya da Kant'ın bu soru ve ona verdiği cevap bağlamında, kendi eleştiri girişimini konumlandırmaya çalışma tarzı neticesinde, *Aufklärung* ile eleştiri arasındaki ilişkilere dair sorgulama, meşru bir güvensizlik ya da her halükârda gitgide daha şüpheci bir sorgulama havasına bürünecektir. Aklen gerekçelendirildiği ölçüde sakınılması daha da imkânsızlaşan iktidar aşırılığından, yönetimselleşmeden bu aklın kendisi tarihsel olarak sorumlu değil midir?

Fakat bu sorunun seyri, sanırım, Almanya ve Fransa'da aynı olmamıştır. Bunun, karmaşık oldukları için analiz edilmeleri gereken tarihsel sebepleri vardır.(15)

Kabaca şu söylenebilir: Belki Almanya'da yepyeni ve rasyonel bir güzel devletin yakın zamanda gelişmesi nedeniyle olmaktan ziyade üniversitelerin ve *Wissenschaft*ın [bilimin] devletli ve idari yapılara çok eski mensubiyeti nedeniyle, iktidarın aşırılığının sorumlusu olan rasyonelleşmede ve hatta belki bizzat aklın kendisinde bir şey olduğu şüphesi, işte, bana öyle geliyor ki bu şüphe bilhassa Almanya'da inkişaf etmiştir ve daha da kısa kesmek için söylersek, bilhassa Alman solu diye adlandırılabilecek oluşumda gelişmiştir. Her halükârda, Hegelci soldan Frankfurt Okulu'na, pozitivizm, nesnelcilik, rasyonelleşme, *tékhnê* ve teknikleşme eleştirisinin ardı arkası kesilmemiştir; bir yandan bilimin naif zanları ile öte yandan çağdaş toplum biçimine özgü tahakküm biçimleri arasındaki bağları ortaya çıkartmayı amaçlayan bilim ve tekniğin temel projesi arasındaki ilişkiler hep eleştirinin konusu olmuştur. Bir sol eleştirisi diye adlandırılabilecek şeye kuşkusuz en uzak örneği verirsek, Husserl'in 1936'da Avrupa insanlığının çağdaş krizini, bilginin teknikle, *episteme*'nin *tékhnê*yle ilişkilerinin söz konusu olduğu bir şeye atfettiğini unutmamalıyız.(16)

Fransa'da, felsefenin icrasının ve politik düşünümün koşulları çok farklıydı, bu nedenle mağrur aklın ve onun iktidar

üzerindeki özgül etkilerinin eleştirisi aynı şekilde yürütülmüş gibi görünmez.[12] Aklın ya da aklileşmenin kendisiyle birlikte taşıdığı iktidar üzerindeki etkileri adına tarihsel olarak bu şekilde suçlandırılmasıyla, sanırım, XIX. ve XX. yüzyıl boyunca bazı sağ düşüncelerde karşılaşıyoruz. Her halükârda, Aydınlanma ve Devrim tarafından oluşturulan blok şüphesiz, rasyonelleşme ile iktidar arasındaki bu ilişkiyi gerçekten ve derinlemesine tartışma konusu etmeyi genelde engellemiştir; belki de yine Reformun, yani en derin köklerinde yönetilmeme sanatı olarak ilk eleştirel faaliyet olduğuna inandığım şeyin... Reformun, Fransa'da Almanya'da gördüğü yaygınlığa ve başarıya mazhar olmaması kuşkusuz, Fransa'da bu *Aufklärung* mefhumunun, sorduğu tüm sorularla birlikte, Almanya'daki kadar geniş bir anlama sahip olmamasına, dahası asla oradaki denli tarihsel bir referans teşkil etmemesine sebep olmuştur. Şunu söyleyelim ki, Fransa'da XVIII. yüzyıl filozoflarının politik açıdan belli bir değerlendirilmesiyle yetinilmiş, öte yandan da Aydınlanma düşüncesi felsefe tarihinin minör bir kesiti olarak saf dışı edilmiştir. Buna mukabil, Almanya'da *Aufklärung* ile anlaşılan şey, iyisiyle kötüsüyle, fark etmez, kesinlikle önemli bir dönem olarak, Batı aklının derin yazgısının bir nevi parlak tezahürü olarak görülmüştür. *Aufklärung*'da ve söz konusu *Aufklärung* mefhumuna referans hizmeti görmüş kabaca XVI. yüzyıldan XVII. yüzyıla uzanan bütün bu dönemde, Batı aklının en belirgin eğim çizgisinin şifresini çözmeyi ve tanımayı denemişlerdir, oysa şüpheli bir araştırmanın konusu haline gelen şey, bu çizginin bağlı olduğu politikaydı. Dilerseniz kabaca şöyle söyleyelim, Fransa ve Almanya'nın *Aufklärung* problemini XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın bütün bir ilk yarısı boyunca koyma tarzlarını arasındaki farka rengini veren işte bu karşıtlıktı.

Fakat sanırım Fransa'daki durum son yıllarda değişti ve bana öyle görünüyor ki, Fransa'da gelinen noktada (Mendelssohn ve Kant'tan beri, Hegel, Nietzsche, Husserl ve Frankfurt Okulu'ndan vs geçerek Alman düşüncesi için bu kadar önemli olmuş) bu *Aufklärung* problemi, Frankfurt Okulu'nun çalışmalarıyla hayli

12. Elyazması: Bir grup yalıtılmış ya da marjinalleştirilmiş düşünür müstesna.

dikkate değer bir yakınlık içinde yeniden ele alınabilir. Yine kısaca söylemek gerekirse, *Aufklärung*'un ne olduğu sorusu bize fenomenolojiden ve onun ortaya koyduğu problemlerden geldi, zaten bunda şaşırtıcı bir taraf da yok. Nitekim anlam ve anlamı neyin oluşturabileceği soruları temelinde bize geri döndü. Nasıl olur da anlamsız olan temelinde anlam olabilir? Anlam nasıl ortaya çıkar? Bu sorunun başka bir tanesinin tamamlayıcısı olduğu görülüyor herhalde: Nasıl oluyor da büyük rasyonelleşme hareketi bizi onca gürültüye, onca hiddete, onca sessizliğe ve onca kasvetli mekanizme sürükledi? Neticede, *Bulantı*'nın *Krisis*'le aşağı yukarı çağdaş olduğu unutulmamalı. Savaştan sonra, şunun analizi yoluyladır ki anlam yalnızca anlamlama makinesinin karakteristik zorlamalar sistemi yoluyla oluşur; bence anlamın ancak yapılara özgü zorlamanın etkileriyle var olmasının analizi yoluyladır ki, tuhaf bir kısa yol sayesinde, *ratio* ile iktidar arasındaki problemle yeniden karşılaşılmıştır. Yine benim düşünceme göre (tabii bunun tetkikinin yapılması gerekiyor), bilimler tarihine dair analizler, (yine, Fransa'da kuşkusuz Cavaillès, Bachelard, Georges Canguilhem üzerinden bambaşka bir tarihi takip eden fenomenolojide köklenmiş) bilimler tarihinin bütün bu sorunsallaştırılması, bana öyle geliyor ki bilimlerin tarihselliğine dair tarihsel problem, anlamın teşekküllü problemiyle illa belli ilişkilere ve benzerliklere sahiptir ve belli bir noktaya kadar bu problemi yankılar: Bu rasyonellik nasıl olur da bambaşka bir şey temelinde doğar, oluşur? Burada *Aufklärung* probleminin mütekabilini ve tersini buluyoruz. Nasıl oluyor da rasyonelleşme iktidarın taşkınlığına götürüyor?

İmdi bana kalırsa, gerek anlamın ancak gösterenin zorlayıcı yapıları sayesinde oluştuğunun keşfiyle birlikte anlamın oluşumu üzerine bu araştırmalar, gerek kurumsallaşmasına ve modellerin teşekkülüne bağlı zorlama etkileriyle birlikte bilimsel rasyonellığın tarihi üzerine yapılan analizler, bütün bunlar, bütün bu tarihsel araştırmalar, bence, âdeta üniversitenin mazgal deliklerinden sızan sabah ışığı gibi, neticede bir asırdır bizim tarihimizin dip akıntısı olmuş şeyi kırmaktan başka bir şey yapmamıştır; zira toplumsal ve ekonomik örgütlenmemizde rasyoneliğin bulunmadığı şarkısını söyleye söyleye, kendimizi,

bilmiyorum artık, aklın fazla mı kaçtığı, yoksa eksik mi geldiği bir durum karşısında, her halükârda, kesinlikle aşırı iktidar karşısında bulduk; Devrim'in vaatlerinin şarkısını dinleye dinleye, devrimin gerçekten meydana geldiği yerde iyi bir şey mi, kötü bir şey mi bilmiyorum ama belirsizce sürüp giden bir iktidarın ataleti karşısında bulduk kendimizi; ve şiddet ideolojileri ile toplum, proletarya ve tarih hakkındaki hakikaten bilimsel teoriler arasındaki karşıtlığın şarkısını dinleye dinleye, kendimizi yeniden birbirlerine iki kardeş gibi benzeyen iktidarın iki biçimi karşısında bulduk: Faşizm ve Stalinizm. Netice itibariyle şu soruya geri döndük: Aufklärung *nedir?* Ve böylece Max Weber'in analizlerine damgasını vurmuş bir dizi problem yeniden etkin hale geldi. Yalnızca XVI. yüzyıldan beri Batı düşüncesini ve bilimini karakterize etmekle kalmayıp, toplumsal ilişkilere, devlet örgütlenmelerine, ekonomik uygulamalara ve hatta bireylerin davranışlarına bile rengini verdiği konusunda hemfikir olunan bu rasyonelleşme ne âlemde?

Geniş bir bilimsel ve teknik sistemin asla radikal bir itiraz görmeden hâlâ yoğun ve artan biçimde yerleştirildiği, zorlama ve belki de karartmayla işlediği bu rasyonelleşme ne durumda?

Fransa'da tekrar omuzlamaya mecbur olduğumuz bu probleme, Aufklärung *nedir?* problemine farklı yollardan yaklaşabiliriz. Benim üzerinde yürümek istediğim yolu ise –inanın bana– ne polemik ne de kritik bir zihniyetle anlatmayacağım kesinlikle. Polemikten nefret ederim(18), eleştiriye gelince, eleştiriye kabiliyetim yok. Netice itibariyle, bu iki sebepten dolayı peşinden koştuğum şey sadece farklılıklara işaret etmek ve bir şekilde, bunların hangi noktaya kadar çoğaltılabildiğini, yayılabildiğini, birbirlerinden ayırılabildiğini ve neticede belki de modern felsefenin problemi olan bu *Aufklärung* probleminin analiz biçimlerinin deyim yerindeyse yuvalarından çıkarılabildiğini görmek.

Frankfurt Okulu'yla kardeş kılan bu problemi ele alırken(19), hemen şunu kaydetmek istiyorum ki, her halükârda, *Aufklärung*'u merkezî bir problem yapmak, aynı anda pek çok anlama geliyor. Öncelikle, tarih felsefesiyle ve felsefe tarihiyle hiçbir alakası olmayan, tarihsel-felsefi denilebilecek belli bir pratiğe bağlanmak anlamına geliyor; belli bir tarihsel-felsefi pratik

derken, bu felsefi çalışmanın göndermede bulunduğu deneyim alanının başka alanları kesinlikle dışlamadığını kastediyorum. İç deneyim de değil bu, bilimsel bilginin temel yapıları da, ama tarihçiler tarafından geliştirilmiş, başka yerlerde ele alınmış ve olmuş bitmiş olgular olarak karşılanan birtakım tarihsel içerikler de değil.(20) Aslında, bu tarihsel-felsefi pratikte söz konusu olan şey, kendi tarihini yapmak, doğru söylemi dile getiren rasyonellik yapıları ile ona bağlı tâbiyet mekanizmaları arasında ne gibi ilişkiler olduğu sorusu tarafından katedilecek tarihi kurgu olarak *imal etmek*tir(21), bu öyle bir sorudur ki tarihçiler için alışıldık ve âşina olan tarihsel nesneleri, tarihçilerin meşgul olmadığı özne ve hakikat problemine doğru kaydırdığı görülür. Yine görüldüğü üzere, bu soru felsefi çalışmayı, felsefi düşünceyi, bizzat felsefe tarafından tasarlanan empirik içeriklerdeki felsefi analizi kuşatır. Bunun sonucunda, tarihçiler bu tarihsel ya da felsefi çalışma karşısında şunu diyeceklerdir: "Evet, evet, elbette, belki"; her halükârda, bu asla tam olarak doğru değildir, sebebi de sözünü ettiğim, sorunun özneye ve hakikate doğru yer değiştirmesinden ileri gelen parazitlenmedir. Ve filozofların hepsi küskün tavuk havalarına girmese de, genelde şöyle düşünürler: "Felsefe, her şeye rağmen, bambaşka bir şeydir." Düşüşün etkisinden, felsefe için iç deneyim tarafından bile garanti edilmeyen deneyselliğe dönüşten kaynaklanır bu.

Kenardan gelen bu seslere hak ettikleri önemi verelim, zira önemleri büyüktür. Bunlar en azından olumsuz yönden doğru yolda olduğumuz gösterirler, yani incelikle işlediğimiz ve doğru oldukları ya da doğruluk değeri taşıdıkları için bağlandığımız tarihsel içerikler aracılığıyla şu soruyu sorarız: Öyleyse, zamanın şu ânında, genel itibariyle hakikatin ve özel olarak hakikatlerin iktidarına boyun eğmiş insanlığın şu ânında, bu insanlığa, belki onun bir kısmına mensup olan ben kimim? Dilerseniz, bu tarihsel-felsefi pratiğin ilk karakteristiği, tarihsel içeriğe müracaat etmek suretiyle soruyu öznellikten arındırmak, güya kendisinden türedikleri ve hakikati onları etkileyen iktidarın etkileri üzerine sorgulamayla tarihsel içerikleri özgür kılmaktır.[13] Öte yandan, bu

---

13. Elyazması: Şöyle diyelim: sabit nokta yok, su götürmez [hakikat] yok, nihai sonuç yok –hareket etmekten başka bir şey yapmayan bir hareket.

tarihsel-felsefi pratik elbette empirik olarak belirlenebilen belli bir dönemle ayrıcalıklı bir ilişkiye sahiptir. Görece ve zorunlu olarak bulanık olsa da, bu dönem hiç kuşkusuz modern insanlığın oluşum ânı olarak tasarlanır. Kant, Weber gibi düşünürlerin atıfta bulunduğu, sözcüğün geniş anlamında *Aufklärung*'dur bu; sabit bir tarihlendirmesi olmayan[14] bu dönemin pek çok giriş kapısı vardır, çünkü onu kapitalizmin oluşumuyla da, burjuva dünyasının teşekkülüyle de, devlet sisteminin yürürlüğe konulmasıyla da, bütün teknik bağlantılarıyla birlikte modern bilimin temellenmesiyle de, yönetilme sanatı ile o kadar da yönetilmeme sanatı arasındaki karşılaşmanın organizasyonuyla da tanımlayabiliriz. Netice itibariyle, bu tarihsel-felsefi çalışma için ayrıcalıklı bir dönemdir, çünkü iktidar, hakikat ve özne arasındaki analiz edilmesi gereken ilişkiler tam da bu dönemde gözle görülür dönüşümlerin yüzeyinde canlı biçimde ortaya çıkar. Ama aynı zamanda, ondan hareketle bir dizi mümkün başka alanı katetmek için bir matris oluşturmak gerekmesi anlamında da ayrıcalıklıdır. Dilerseniz şöyle söyleyelim, XVIII. yüzyılı ayrıcalıklı kıldığımız için değil, onunla ilgilendiğimiz için *Aufklärung* problemiyle karşılaşıyoruz; diyeceğim o ki, temelde "*Aufklärung* nedir?" problemini ortaya koymak istediğimiz için modernliğimizin tarihsel şemasıyla[15] karşı karşıya geliyoruz. Mesele V. yüzyılda Yunanların biraz XVIII. yüzyıl filozofları gibi olduğunu ya da XII. yüzyılın çoktan bir Rönesans olduğunu söylemekten ziyade, hangi koşullar altında, hangi dönüşümler veya genellemeler pahasına, tarihin herhangi bir ânına bu *Aufklärung* sorusunun, yani iktidarlar, hakikat ve özne arasındaki ilişkiler sorusunun tatbik edilebileceğini görmeye çalışmak.

Tarihsel-felsefi diye adlandıracağım bu araştırmanın genel çerçevesi böyle. Peki, şimdi bu araştırmayı nasıl yürütebiliriz?

Az önce, her halükârda, bana şimdiye kadar en isteyerek açılmış gibi görünen yollardan farklı mümkün başka yolları çok müphem biçimde çizmek istediğimi söylemiştim. Bu, hiçbir yere götürmedikleri ya da geçerli hiçbir sonuç sunmadıkları için

---

14. Elyazması: "Sabit bir tarihlendirmesi olmayan dönem" yerine: "Esnek biçimde tarihlendirilen bir dönem."
15. Elyazması: "Şema" yerine: Eşik.

açılmış bu yolları suçlamak olmuyor kesinlikle. Sadece şunu söylemek ve önermek istemiştim: Bana öyle geliyor ki, Kant'tan beri, Kant nedeniyle ve muhtemelen onun *Aufklärung* ile eleştiri arasına soktuğu ayrım yüzünden, bu *Aufklärung* sorusu esas itibariyle bilgi açısından, yani modern bilimin teşekkülü ânında bilginin tarihsel yazgısı olmuş şeyden hareketle sorulmuştur; ayrıca, başka bir deyişle, daha bu yazgıda, nesnellik, pozitivizm, teknikçilik vs yoluyla bu sorunun zorunlu olarak bağlanacağı belirsiz iktidarın etkilerine işaret eden şeyi ararken, bu bilgiyi mümkün her bilginin teşekkülünün ve meşruiyetinin koşullarıyla ilişkilendirirken ve nihayet meşruluğun dışına çıkışın (yanılsama, hata, unutuş, toparlanma vs) tarihte nasıl işlediğini araştırırken sorulmuştur. Tek cümleyle söylersek, esasında bana, eleştiri ile Kant tarafından gerçekleştirilen *Aufklärung* arasındaki ayrılık tarafından harekete geçirilmiş gibi görünen şey, analiz usûlüdür (prosedürüdür). Bana öyle geliyor ki, bu noktadan itibaren, elimizde, esasında en çok takip edilmiş olan bir analiz usûlü var; bu analiz usûlünü, bilmenin tarihsel tarzlarının meşruiyetine yönelik bir soruşturma diye adlandırabiliriz. Her halükârda, Dilthey gibi, Habermas gibi vs, XVIII. yüzyılda yaşamış birçok filozof da onu bu şekilde anlamıştır. Daha basit ifade edersek: Bilgi kendine dair hangi yanlış fikri oluşturmuştur ve kendini hangi aşırı kullanımın konusu olarak bulmuştur, dolayısıyla nasıl bir tahakküme bağlanmıştır?[16]

Pekâlâ, bilmenin tarihsel kiplerinin meşruluğu hakkında bir soruşturma biçimini alan bu usûlden ziyade, belki başka bir usûl tasavvur edilebilir. *Aufklärung* sorusunu bilgi problemine değil de iktidar problemine giriş olarak alabilir; böylece meşruiyet soruşturması olarak değil, olaysallaştırma (*événementialisation*) sınaması diye adlandıracağım bir şey olarak ilerleyebilir.(24) Bu korkunç sözcük için affedin beni! Hemen soralım o zaman, ne demek bu? Olaysallaştırma usûlüyle anladığım şey, tarihçiler dehşetle feryat etseler de, şöyle bir şey: Öncelikle, ilk yaklaşımda, dolayısıyla tamamen empirik ve geçici biçimde, zorlama mekanizmaları ile bilginin içerikleri arasındaki bağlantıların tespit

16. Elyazması: Bu tam da Kantçı sorunun tatbik edilmesidir.

edilebildiği unsurlar kümelerini almak. Muhtelif zorlama mekanizmaları, belki yine yasamayla ilgili kümeler, kurallar, maddi dispozitifler, otorite fenomenleri vs; aynı şekilde çeşitlilikleri ve heterojenlikleri içinde alınacak ve bir bilgi sisteminin ayrılmaz parçası olarak geçerlilik kazanmaları hasebiyle taşıyıcısı oldukları iktidar etkileri uyarınca alıkonacak bilgi içerikleri. Öyleyse aranan şey, neyin doğru ya da yanlış olduğu, neyin sağlam temellere dayandığı ya da dayanmadığı, neyin gerçek ya da aldatıcı, bilimsel ya da ideolojik, meşru ya da istismar edilmiş olduğu değildir. Aranan şey, zorlama mekanizmaları ile bilgi unsurları arasında tespit edilebilecek hangi bağlar, hangi bağlantılar olduğu, bunlar arasında nasıl bir gönderme ve dayanak etkileşiminin geliştiğidir; bu da belli bir bilgi unsurunun, doğru, muhtemel, belirsiz ya da yanlış bir unsura tahsis edilen benzer bir sistemde iktidar etkilerini yüklenebilmesine neden olur; böylece belli bir zorlama usûlü, rasyonel, hesaplanmış, teknik bakımından etkili vs bir unsura özgü biçim ve gerekçeler kazanır.

O halde, bu ilk düzeyde, meşruluğun pay edilmesi/atfedilmesi, hata ya da aldanma noktası tayin edilmesi söz konusu değildir.[17] İşte bu yüzden, bu düzeyde, bana öyle geliyor ki, entiteleri, güçleri ya da transendentaller gibi bir şeyi belirtme işlevi olmayan, ama sadece bunların atıfta bulunduğu alanlara göre, sistematik bir değerden düşürme, hadi söyleyelim, meşruiyetin etkilerini nötrleştirme ve onları belli bir anda kabul edilebilir kılan ve böylece gerçekten de onların kabul edilmesine neden olan şeyi aydınlatma işlemi gerçekleştiren iki sözcük kullanılabilir. O halde, belli bir anda ve belirli bir alanda bilmenin (*connaissance*) kabul edilebilir olan bütün etkilerine ve usûllerine atıfta bulunan bilgi (*savoir*) sözcüğünü kullanalım; ikinci olarak da, davranışları ve söylemleri teşvik etmeye elverişliymiş gibi görünen, tanımlanabilir ve tanımlanmış, hususi bütün bir mekanizmalar dizisini örtmekten başka bir şey yapmayan *iktidar* sözcüğüne başvuralım. Bu iki sözcüğün sadece yöntemsel bir rolü olduğu hemen görülür: Söz konusu olan onlar aracılığıyla gerçekliğin genel ilkelerini saptamak değil, bir şekilde analitik cephesini,

17. Elyazması: Aşırılığın ya da suistimalin sınırı.

bu analiz için münasip olması gereken unsurun türünü tespit etmektir. Böylece bilgi (*connaissance*)(25) ve tahakküm(26) sözcükleri kullanıldığında olduğu gibi meşruiyet perspektifinin işin içine girmesinden kaçınmaktır. Aynı şekilde, analizin her ânında, bilgi ve iktidara belirli ve kesin bir içerik verebilmek söz konusudur: Şu ya da bu bilgi unsuru, şu ya da bu iktidar mekanizması; asla *bir* bilgi, *bir* iktidar olduğunu, daha da kötüsü, kendi başlarına işleyen *b*ilgi ve *i*ktidar olduğunu düşünmemeliyiz. Bilgi, iktidar yalnızca analitik bir şebekedir. Ayrıca, bu şebekenin, biri bilgi, diğeri iktidar olacak, birbirine yabancı iki unsurlar kategorisinden oluşmadığı da görülür –ve onlar hakkında biraz önce söylediklerin onları birbirine dışsal kılıyordu–, zira eğer bir yandan belli bir kurallar ve karakteristik icbarlar kümesine, örneğin belli bir çağdaki falanca bilimsel söylem türüne uygun değilse ve öte yandan bilimsel, sadece rasyonel ya da sadece umumiyetle kabul görmüş vs olarak geçerlilik kazanmış şeye özgü zorlama veya sadece kışkırtma etkilerine sahip değilse, hiçbir şey bilgi unsuru olarak var olamaz. Tersine, eğer az çok tutarlı bilgi sistemleri içinde geçerlilik kazanabilecek usûllere, araçlara, imkânlara, amaçlara göre serpilip gelişmiyorsa hiçbir şey iktidar mekanizması olarak işleyemez.(27) Bu yüzden, neyin bilgi olduğunu, neyin iktidar olduğunu ve birinin diğerini nasıl bastırdığını, diğerinin berikini nasıl suistimal ettiğini tarif etmek söz konusu değildir; söz konusu olan daha ziyade, ister akıl hastalığı, ister cezalandırma, ister suç, ister cinsellik vs sistemi olsun, bir sistemin kabul edilebilirliğini kuran şeyi kavramaya olanak tanıyan bilgi-iktidar bağlantı noktasını tarif etmektir.

Kısacası, bana öyle geliyor ki, bir kümenin gerçekten de gözlemlenebilir olduğu bir dönemde, bizim için empirik gözlemlenebilirliğinden tarihsel kabul edilebilirliğine giden yol, onu destekleyen, elbette genel olarak değil ama sadece kabul edildiği yerde onu kabul edilebilir kılan şey doğrultusunda kabul edilmiş olmasından hareketle onu yeniden kavrayan/ele geçiren bilgi-iktidar bağlantısının analizinden geçer. Bu, onu pozitifiliğinde yeniden kavramak olarak nitelendirilebilirdi.(28) Demek ki burada karşımızda, meşrulaştırma kaygısı dışında ve dolayısıyla yasanın temel bakış açısını bertaraf ederek, pozitiflik

çemberini, kabul edilme olgusundan başlayıp bilgi-iktidar etkileşiminden hareketle analiz edilen kabul edilebilirlik sistemine doğru kateden bir prosedür tipi buluyoruz. Bunun yaklaşık olarak *arkeoloji* düzeyi olduğunu söyleyelim.(29)

İkinci olarak, bu tür bir analizden hareket edince hemen görüldüğü üzere, böyle bir analizin olumsuz ve pahalıya patlayan neticeleri olarak ister istemez ortaya çıkan tehditkâr bazı tehlikeler vardır.

Bu pozitiflikler, hangi alışkanlıklar ve rutinler bizi onlara âşina kılmış olursa olsun, iktidar mekanizmalarının hangi körleştirici kuvvetlerini hareket geçirmiş olurlarsa olsunlar ya da hangi gerekçeleri geliştirmiş olurlarsa olsunlar, kökensel bir hak yoluyla kabul edilebilir hale gelmemiş olmaları anlamında, kendiliğinden açık olmayan kümelerdir; ve onları kabul edilebilir kılabilmiş olan şeyi iyice kavramak için çıkartılması gereken tam da bunun geçmişte kendiliğinden açık olmaması, hiçbir *a priori*de kayıtlı bulunmaması, hiçbir geçmiş örnekte içerilmemesidir. Bir sistemin kabul edilebilirlik koşullarını ortaya çıkarmak ve belirişine damgasını vuran kopuş çizgilerini takip etmek birbiriyle bağlantılı iki işlemdir. Delilik ve akıl hastalığının, kurumsal ve bilimsel psikiyatri sisteminde üst üste gelmesi kesinlikle kendiliğinden açık değildi; cezalandırma teamüllerinin, kapatmanın ve cezai disiplinin bir ceza sisteminde birbirine eklendiği de daha çok verili değildi. Yine arzunun, şehvetin, bireylerin cinsel davranışının, cinsellik denen bir normallik ve bilgi sisteminde birbirine eklemlemlenmek zorunda olduğu varsayılamaz. Bir sistemin kabul edilebilirliğinin tespiti onun kabul edilmesini zorlaştırmış şeyin –bilgi açısından sebepsizliği, iktidar açısından şiddeti, kısacası enerjisi[18]– tespitinden ayrılamaz. Bu nedenle, suni/hileli taraflarını daha iyi takip edebilmek için bu yapının sorumluluğunu almak zorunludur.

Yine pahalıya mâl olan ve olumsuz ikinci netice, bu kümelerin, tarihin hususi koşullarıyla birlikte belli sayıda değişiklik getireceği tümeller olarak analiz edilmemesidir. Şüphesiz, kabul edilen pek çok unsurun, kabul edilebilirlik koşullarının pek

18. Elyazması: "Enerjisi" yerine: Belirişi.

çoğunun arkasında uzun bir tarih yatabilir, ama bu pozitifliklerin analizinde yeniden kavranması gereken şey, bir özün cisimleşmeleri ya da bir türün bireyleşmeleri değil, bir nevi saf tekilliklerdir(30): Modern Batı dünyasında deliliğin tekilliği, cinselliğin mutlak tekilliği, ahlaki-yasal ceza sistemimizin mutlak tekilliği.

Hiçbir kurucu başvuru kaynağı, saf bir biçime hiçbir kaçış yoktur; bu da kuşkusuz bu tarihsel-felsefi yöntemin en önemli ve tartışmalı noktalarından biridir; eğer bir tarih felsefesine ya da bir tarihsel analize doğru kaymak istemiyorsa, kendini saf tekilliklerin içkinlik alanında tutmak zorundadır. Peki sonra? Kopuş, süreksizlik, tekillik, saf betimleme, hareketsiz tablo, dahası açıklama yok, geçiş yok, bunların hepsini biliyorsunuz. Denilebilir ki bu pozitifliklerin analizi, üç koşulla nedensel bir değer yüklenen açıklayıcı denen bu prosedürlere katılmaz.

1) Nedensel değer ancak derin ve yegâne fail olarak değer biçilen nihai bir mercii hedefleyen açıklamalarda tanınır; bazıları için ekonomi, bazıları için demografidir bu;

2) sadece *n*eden'e ya da neden odağına, birleştirici kökene doğru işaret eden bir piramitleşmeye boyun eğen şey nedensel değere sahip olarak tanınır;

3) ve nihayet, sadece belli bir kaçınılmazlık tesis eden ya da en azından zorunluluğa yaklaşan şey için nedensel değer tanınır.

Pozitifliklerin analizi, bir türe ya da bir öze değil kabul edilebilirliğin basit koşullarına hamledilen saf tekilliklerin söz konusu olması ölçüsünde, işte bu analiz, hem karmaşık hem sıkı, ama şüphesiz başka tipte nedensel bir ağın serpilmesini icap ettirir: Tam da derin, birleştirici, piramitleştiren ve gerektirici bir ilke tarafından doyurulmuş olma gerekliğine itaat etmeyecek nedensel bir ağ. Bu tekilliği bir etkiymiş gibi izah edecek bir ağ tesis edilmelidir: Böylece ilişkilerin çokluğuna, farklı tipte ilişkiler arasındaki farklılaşmalara, zincirlemelerin/bağlantıların farklı zorunluluk biçimleri arasındaki farklılaşmalara, karşılıklı etkileşimlerin ve döngüsel eylemlerin şifresinin çözülmesine ve heterojen süreçlerin kesişmesinin hesaba katılmasına duyulan

ihtiyaç işte buradan kaynaklanır. Bu yüzden, nedenselliğin reddi kadar bu analize yabancı bir şey yoktur. Ama bu tarz analizlerde önemli olan, bir grup türev fenomeni bir nedene indirgemek değil, tekil bir pozitifliği tam da onu tekil kılan şey açısından anlaşılır kılmaktır.

Kabaca şunu söyleyelim ki, verdiği birçok soyla yükü artmış bir esas nedenin birliğine yönelmiş bir *genesis*in (doğuş) aksine bir *généologie* (soykütük) söz konusudur, yani bir tekilliğin ortaya çıkış koşullarını, bu tekilliğin, ürünü olarak değil etkisi olarak ortaya çıktığı belirleyici pek çok unsurdan hareketle yeniden tesis etmeye çalışan bir şey söz konusudur.(31) Demek ki onu anlaşılır kılma sürecidir bu, ama onun herhangi bir kapanma ilkesine göre işlemediğini de açıkça görmek gerekir. Burada birçok sebeple kapanma ilkesi yoktur.

İlki şudur: Bu tekil etkiyi izah etmeye olanak tanıyan ilişkilerin bütünü olmasa dahi, en azından kayda değer bir kısmı bireyler ya da gruplar arasındaki etkileşim ilişkileridir; yani bunlar özneleri, davranış tiplerini, kararları, seçimleri içerimler: Desteğin bulunabilmesi eşyanın tabiatında yoktur. Bu anlaşılır ilişkiler ağının dayanağı, daima değişen kesin-olmama marjlarıyla birlikte bir etkileşimler oyununa has mantıkta bulunur.

Kapanma da yoktur, çünkü bir tekilliği bir etki olarak izah etmek için tesis etmeye çalıştığımız bu ilişkiler, bu ilişkiler ağı tek bir düzlem teşkil etmemelidir. Bu ilişkiler sürekli birbirine doğru kayar. Verili bir düzeyde (diyelim iki birey arasındaki) etkileşimlerin mantığı; bu bireyler bir yandan onun hem kurallarına hem de özgüllüğüne, tekil etkilerine riayet edebilirken, öte yandan başka unsurlarla birlikte başka bir düzeyde işleyen etkileşimleri götürürler, öyle ki, bir şekilde, bu etkileşimlerden hiçbiri birincil ya da mutlak surette bütünleştirici olarak ortaya çıkmaz. Her bir etkileşim, onu aşan bir oyunda yeniden konumlandırılabilir; ve tersine, ne kadar yerel olursa olsun, her birinin, parçası olduğu ve onu sarmalayan etkileşim üzerinde mutlaka bir etkisi ya da etki riski vardır. O halde, şematik olarak söylersek, karşımızda süreğen hareketlilik, asli kırılganlık ya da daha ziyade aynı süreci yineleyen şey ile onu dönüştüren şeyin birbirine geçmesini buluruz. Velhasıl, *stratejik* oldukları

söylenebilecek bütün bir analizler biçimini ortaya çıkarmak gerekecektir burada.

Arkeolojiden, stratejiden ve soykütükten bahsederken, birbirlerinden hareketle geliştirilecek, sırasıyla üç düzeyi tespit etmek etmek gerektiğini değil, aynı analizin zorunlu olarak eş anlı üç boyutunu karakterize etmek gerektiğini düşünüyorum; bu üç boyut, eş anlılıkları içinde, nelerin pozitif olduğunu, yani bütünleştiği etkileşimlerin ve stratejilerin tespit edilmesiyle anlaşılırlığı tesis edilen bir tekilliği kabul edilebilir kılan koşulların hangileri olduğunu yeniden kavramaya olanak tanımalıdır. İşte bu üç boyutu hesaba katan böyle bir araştırmayı bir olaysallaştırma prosedürü olarak adlandırabiliriz [...][19] etki olarak meydana gelir ve nihayet şu bakımdan olaysallaştırma söz konusudur; işimiz öyle bir şeyledir ki, onun sabitliği, kökleşmesi, temeli asla, şu ya da bu şekilde, onun yok oluşunu düşünemesek de, en azından ne sayesinde ve neden hareketle onun yok oluşunun mümkün olduğunu tespit edebileceğimiz şekilde değildir.

Problemi bilgi ve meşruiyet açısından koymaktansa, soruyu iktidar ve olaysallaştırma vasıtasıyla ele almak gerektiğini söylemiştim az önce. Ama gördüğünüz üzere, tahakküm veya hâkimiyet olarak, temel veri, yegâne ilke, açıklama ya da vazgeçilmez yasa sıfatıyla anlaşılan iktidarla iş görmemeliyiz; aksine söz konusu olan, iktidarı hep bir etkileşimler alanındaki ilişki olarak göz önünde tutmak, onu bilgininin biçimlerinden ayrılmaz olan bir ilişki içinde düşünmeliyiz, yani onu daima öyle bir biçimde düşünmeliyiz ki, onun bir olanaklılık, dolayısıyla tersine çevrilebilirlik, mümkün tersine çevirme alanına bağlı olduğu görülsün.

Gördüğünüz gibi, böylece soru artık şu değil: Hangi hata, yanılsama, unutuş ya da gayrimeşruluk dolayısıyla bilgi, modern dünyada *tekhne*nin hâkimiyetinin açığa vurduğu tahakküm etkilerinin müsebbibi olma noktasına geldi? Soru daha ziyade şöyle olacak: Çoklu etkileşimler ve stratejiler oyununda bilgi ile iktidarın birbirinden ayrılmaması nasıl oluyor da hem kabul edilebilirlik koşullarından hareketle tespit edilen tekilliklere hem de bir mümkünler, açıklıklar, kararsızlıklar, tersine çevir-

19. Kayıt bandından dolayı burada birkaç cümle eksik, elyazması sayesinde sadece bir kısmı yeniden oluşturulabildi.

meler alanına, onları kırılgan yapan, geçici kılan ve bu etkileri olaylara, ne azı ne çoğu, sadece olaylara dönüştüren mümkün kaydırmalar alanına sebebiyet verebiliyor? Bu pozitifliklere özgü zorlama etkileri, bilginin meşru yazgısına dönüşle, bilgiyi sabitleyen transendental ya da neredeyse-transendental üzerine bir düşünümle nasıl dağıtılamıyor da, somut stratejik bir alan içinde nasıl tersine çevrilebiliyorlar ya da tam da yönetilmeme kararından hareketle, onlara sebep olmuş bu somut stratejik alandan nasıl beri kılınabiliyorlar?

Kısacası, eleştirel tavrı eleştiri sorununa kaydırmış olan hareket ya da yine, niyeti, bilginin kendisine dair doğru bir fikir edinmesine olanak tanımak olan *Aufklärung* teşebbüsünün eleştiri projesinde tekrar değerlendirilmesinden sorumlu olan hareket, işte bu kayma hareketi, bu tutmazlık, *Aufklärung* sorununu eleştireye sürgün etme biçimi göz önüne alındığında, şimdi yolu tersten gitmeyi denemek gerekmez mi? Bu yolu, ama bu sefer tersinden katetmek denenemez mi? Ve şayet bilgi sorusunu tahakkümle ilişkisi bakımından sormak gerekiyorsa, bu öncelikle ve her şeyden önce, yönetilememeye dair belli bir karar alma iradesinden hareketle, Kant'ın dediği gibi, reşit olamama halinden çıkma yönünde -hem bireysel hem kolektif tavır olan- karar alma iradesinden hareketle olacaktır. Tavır meselesi. Şimdi, neden konferansıma, "*Aufklärung* nedir?" olacak bir başlık veremediğimi, vermeye cesaret edemediğimi anlıyorsunuz.[20]

Gouhier: Michel Foucault'ya, "kendim bir filozof olmadığımdan"[21] demiş olsa da, felsefi diye adlandıracağım böylesine derli toplu bir grup düşünceyle katkıda bulunduğu için içten teşekkür ederim. Hemen şunu söylemeliyim ki, "kendim bir filozof olmadığımdan" dedikten sonra, "olsa olsa eleştirmen", yani yine de biraz eleştirmen olduğunu ekledi. Ve sunumundan sonra, biraz eleştirmen olmak çok fazla filozof olmamak mı demek, merak ediyorum.

Noël Mouloud: Belki iki-üç yorum yapmak isterim. İlki şu: Michel Foucault sanki bizi düşüncenin genel bir tavrıyla karşı

20. Fransız Felsefe Cemiyeti'nin nazik izniyle tekrar yayımlanan tartışma.
21. "[K]endim filozof değil de olsa olsa eleştirmen olduğumdan." (ç.n.)

karşıya getirdi, iktidarın reddi ya da genel bir tavrı, eleştirel tavrı doğuran bağlayıcı kuralın reddi. Buradan, bu tavrın bir uzantısı, bu tavrın bir edimselleşmesi olarak sunduğu bir sorunsala geçti. Söz konusu olan, fiilen bilgi, teknik ve iktidarın ilişkilerine dair ortaya koyulan problemler. Problemlerin belli bir çekirdeği etrafında dönen, yani büyük ölçüde tarihsel kaynaklara ya da dilerseniz sınırlara sahip olan, yeri saptanmış eleştirel tavırlara bakacığım bir bakıma. Bir kere, eleştirel bir tavrın ortaya çıkabilmesi için, bir pratiğe, belli sınırlara ulaşan, problemler ortaya koyan, bazı çıkmazlara varan bir yönteme sahip olmamız gerekir. Böylece örneğin, ortaya çıkardığı zorlukla birlikte, yarım asır önce iyi bilinen eleştirel tepkiler doğurmuş olan pozitivizmin yöntemsel başarılarıdır bunlar, yani mantıkçı düşünce ve eleştirelci düşünce. Popperci okul ya da normalleşmiş bilimsel dilin sınırları üzerine Wittgensteincı düşünce var aklımda. Çoğu kez bu eleştirel dönemlerde yeni bir kararlılığın, yenilenmiş bir pratik arayışının, kendisi de bölgesel bir veçheye, bir tarihsel araştırma veçhesine sahip bir yöntemin ortaya çıktığı görülür.

Foucault: Kesinlikle haklısınız. Eleştirel tavır işte tam da bu yola girmiş, IX. yüzyılda mümtaz bir şekilde kendi neticelerini geliştirmiştir. Bunun tam olarak Kantçı kanal olduğunu söylerdim, yani eleştirel tavrın güçlü dönemi, asli dönemi, bilginin kendi sınırları bakımından ya da dilerseniz, ilk ve somut uygulanışında karşılaştığı çıkmazlar bakımından sorgulanması problemi olmalıdır.

Bana iki şey çarpıcı gelmiştir. Bir yandan, dilerseniz, Kant'ın eleştirel tavrı kullanışı –doğrusu Kant'ta problem çok açık biçimde koyulmuştur–, eleştirinin de şu soruyu sormasını engellememiştir (bunun temel olup olmadığı tartışılabilir): Aklın kullanılması nedir? Aklın hangi kullanılışı kendi etkilerini iktidarın icrasının suistimaline, dolayısıyla özgürlüğün somut yazgısına taşıyabilir? Sanırım Kant bu problemden hiç de bihaber değildi ve özellikle Almanya'da, bu tema etrafında büyük bir düşünme faaliyeti vardı. Deyim yerindeyse, onu biraz genelleştirince, andığınız katı eleştiri problemini başka bölgelere/alanlara kaydırdı.

Popper'in adını andınız, ama neticede Popper için de, iktidarın aşırılığı çok temel bir problemdi.

Öte yandan, işaret etmek istediğim şey –tabiri caizse, çok kabataslak değindiğim için affedin– şuydu: Spesifik olarak Batı'da –XV. ve XVI. yüzyıllardan beri modern Batı'da– kendini gösterdiği haliyle, eleştirel tavrın tarihinin kaynağını, ortaçağın ikinci yarısındaki din savaşlarında ve ruhani tavırlarda aramak gerekiyormuş gibi geliyordu bana. Tam da şu problemin ortaya koyulduğu dönem: Nasıl yönetilinir? İnsanlar bu şekilde yönetilmeyi kabul edecekler mi? O sıra işler en somut, tarihsel olarak en belirlenmiş düzeylerindeydi: Ortaçağın ikinci yarısında pastoral olan etrafındaki bütün kavgalar Reform'u hazırlamıştı ve sanıyorum, bu eleştirel tavrın geliştiği bir nevi tarihsel eşikti.

Henri Birault: Nazenin tavuk rolünü oynamak istemem! *Aufklärung* sorusunun Kant tarafından, Kant düşüncesinin karakteristikleri olan ahlaki, dinî, politik vs mahiyette buyruklar uyarınca aynı zamanda kesin teorik bir kısıtlamaya tâbi tutulmak üzere nasıl açıkça tekrar ele alındığı konusunda kesinlikle hemfikirim. Sanırım bu hususta aramızda tam bir anlaşma var.

Şimdi sunumun en doğrudan pozitif tarafına gelecek olursak, bilgi ve iktidarın çapraz ateşini, bir şekilde, olay düzeyinde, zemin düzeyinde incelemek söz konusu olduğunda, farklı alanlardaki bilgi ve iktidar etkileşimlerinin bu değerli ve kılı kırk yaran incelemesine mesafeli, altta yatan, hadi söyleyelim daha asli ya da geleneksel olarak daha felsefi bir soruya yine de yer olup olmadığını merak ediyorum. Bu metafiziksel ve tarihsel soru şu şekilde formüle edilebilir: Tarihimizin belli bir döneminde ve dünyanın belli bir bölgesinde, kendinde bilginin, olduğu haliyle bilginin bir iktidar ya da bir güç biçimini almış olduğu, halbuki kendi tarafında, yine yapmayı-bilme, belli bir almayı bilme ya da ele almayı/işe koyulmayı bilme tarzı diye tanımlanan bilginin nihayet noetik[22] olanın kendine has dinamik özünü açığa vurduğu söylenemez mi? Böyle olması gerekiyorsa, bunda şaşırtıcı bir taraf yok; o zaman Michel Foucault bilgi ile iktidar arasında kurulan çoklu ağları ya da ilişkileri bulabilir ve

22. Anlamayla, akli faaliyetle ilgili. (ç.n.)

çözebilir, çünkü en azından belli bir dönemden itibaren bilgi, temelinde bir iktidardır ve iktidar da, temelinde bir bilgidir, aynı isteğin, benim mecburen bir kudret iradesi/güç istenci diye adlandıracağım aynı iradenin/istencin bilgisi ve iktidarı.

Foucault: Sorunuz bu ilişki türünün genelliğiyle mi ilgili acaba?

Birault: Genelliğinden ziyade radikalliğiyle ya da bilgi-iktidar şeklindeki iki terimin ikililiğinin berisinde gölgede kalan temeliyle ilgili. Bilgi ve iktidarın bir tür ortak özünü yeniden keşfetmek mümkün değil mi? Bilgi kendini yapabilmenin bilgisi (*savoir du pouvoir*) olarak tanımlarken, öte yandan iktidar da kendini iktidarın bilgisi (*savoir du pouvoir*) olarak tanımladığına göre? (tabii bu çifte belirtili tamlamanın çoklu anlamını dikkatlice araştırmak üzere).

Foucault: Kesinlikle. Bu hususta yeterince açık değildim, çünkü yapmak istediğim, önerdiğim şey, aşağı yukarı bir tür betimlemeydi. Kabaca söylersem, bir entelektüeller var, bir de iktidardaki insanlar, bir bilim insanları var, bir de endüstrinin talepleri vs. Aslında, karşımızda iç içe dokunmuş bir ağ var. Sadece bilgi ve iktidar unsurlarıyla değil, ama bilginin bilgi olarak işleyebilmesi için bir iktidar uygulaması gerekir. Mümkün bilgi söylemleriyle ilişkili olarak diğer bilgi söylemleri içinde, doğru olduğu düşünülen her sözce belli bir iktidar icra eder ve aynı zamanda bir imkân yaratır. Tersine, her iktidar uygulaması, birini ölüme mahkûm etmek söz konusu olsa bile, en azından bir yapmayı-bilme içerir ve neticede bir bireyi vahşice ezer, bu da işe koyulmayı bilmenin bir yoludur. Bu nedenle, kesinlikle hemfikirim ve ortaya çıkarmaya çalıştığım şey de bu zaten. Bize iktidarın kutupsallığından ayrıymış gibi görünen kutupsallıkların altında bir tür harelenme var...

Mouloud: Bay M. Birault'u ile benim ortak referansımıza döneyim: Popper. Popper'in tasarılarından biri şunu göstermektir: Hangi doğada olursa olsun, yani ister dogma, ister zorunlu kurallar, ister paradigmalar söz konusu olsun, iktidar alanlarının teşekkülünde, etkin ve sorumlu olan bilginin kendisi değildir,

artık hakikaten bir bilgi olmayan, sapmış bir rasyonelliktir. Bilgi –ya da biçimlendirici olarak rasyonelliğin kendisi paradigmalardan, reçetelerden yoksundur. Onun girişiminin kendi özgü tarafı, kendi teminatlarını, kendi otoritesini tartışma konusu yapmak ve "kendine karşı polemiğe girmek"tir. Tam da bu sebeple, o rasyonelliktir ve Popper'in tasavvur ettiği haliyle metodoloji bu iki davranışı ayırmak, reçetelerin kullanımı, prosedürlerin idaresi ve sebeplerin icadı arasında bulanıklığı ya da karışmayı imkânsız kılmak için ikisinden birini seçmektir. Bu çok daha zor olsa bile, insani, toplumsal, tarihsel alanda, bütün olarak beşerî bilimlerin aynı zamanda ve her şeyden önce açıklık rolü oynayıp oynamadığını sorardım kendime. Burada çok zor bir durum söz konusu, çünkü beşerî bilimler aslında teknolojiyle dayanışma içinde. Bir bilim ile onu kullanan iktidarlar arasında, gerçekten asli olmayan bir ilişki vardır: Bu ilişki önemli olsa da, bir şekilde "olumsallığı"nı korur. Bilginin kullanımının teknik koşulları, bir iktidarın, alışverişten ve sınamadan kaçan bir iktidarın icrasıyla, bilginin kendisinin koşullarına göre daha doğrudan ilişkilidir; ve işte bu anlamda argümanı tam olarak anlayamıyorum. Kaldı ki, M. Foucault kuşkusuz daha sonra geliştireceği aydınlatıcı açıklamalar yaptı. Ama kendime şu soruyu soruyorum: Bilginin mecburiyetleri ve icapları ile iktidarınkiler arasında gerçekten doğrudan bir bağ var mı acaba?

Foucault: Biri bu şekilde yapabilseydi, yani şöyle diyebilseydi memnun olurdum: Bir iyi bilim vardır, hem doğru olan, hem de iktidarın kötülüklerine bulaşmayan bir bilim. Bir de elbette, gerek çıkarcı uygulamaları gerek hataları bakımından, bilimin kötüye kullanılması. Eğer böyle bir şeyi doğrulayabilirsiniz, eh, ben de buradan mutlu-mesut ayrılırım.

Mouloud: O kadar söylemiyorum, tarihsel bağın, olaysal bağın kuvvetli olduğunu teslim ediyorum. Ama birçok şey gözlemliyorum: Yeni bilimsel araştırmalar (biyolojinin, beşerî bilimlerin araştırmaları) insana ve topluma özgürlük yolları açarak ve böylece onları âdeta yeniden kararlar almaya zorlayarak, onları yine bir belirlenmemişlik (*non-détermination*) durumuna yerleştiriyor. Ayrıca, baskıcı iktidarlar, nadiren bir bilimsel

bilgiye dayanır, onlar daha ziyade bilgi-olmayandan, baştan bir "mit"e indirgenmiş bir bilimden medet umarlar; "sözde-genetik"e dayanan bir faşizm ya da deforme edilmiş "Yeni-Lamarckçı" bir biyolojiye dayanan politik bir pragmatizm örneklerini biliyoruz. Nihayet, bir bilimin pozitif enformasyonlarının eleştirel yargılama mesafesi gerektirdiğini de anlıyorum. Ama bana öyle geliyor ki –zaten benim argümanımın anlamı aşağı yukarı buydu– kültürel ve aksiyolojik eleştirileri üstlenen hümanist bir eleştiri, bizzat bilginin ona sağladığı dayanak olmaksızın, temellerini, varsayımlarını, öncüllerini eleştirerek, bütünüyle ne gelişebilir ne de başarılı olabilir. Bu bilhassa beşerî bilimlerin ve tarihin sağladığı açıklamalarla ilgilidir; ve bana öyle geliyor ki özellikle Habermas bu analitik boyutu, ideolojilerin, hatta bilginin doğurduğu ideolojilerin eleştirisi diye adlandırdığı şeye dahil eder.

Foucault: Bence eleştirinin avantajı tam da bu!

Gouhier: Size bir soru sormak istiyorum. Yaptığınız tarihsel ayrım ve Reform'un önemi konusunda tamamen hemfikirim. Ama bana öyle geliyor ki bütün bir Batı geleneğinde Sokratesçi düşünceden kaynaklanan eleştirel bir maya var. Sizin tanımladığınız ve kullandığınız anlamda *kritik* kelimesinin, Batı düşüncesinde Sokratesçiliğin eleştirel mayası diye geçici olarak adlandırdığım ve XVI.-XVII. yüzyıllarda Sokrates'e dönüşle bir rol oynayan şeyi adlandırmaya uygun olup olmadığı sormak istiyordum size.

Foucault: Beni daha zorlu bir soruyla karşı karşıya bırakıyorsunuz. Diyebilirim ki, Sokratesçiliğin dönüşü (onu, bence, XVI. ve XVII. yüzyılların dönüm noktasında tarihsel olarak hissediyor, saptıyor, görüyoruz) ancak şu mesele temelinde, pastoral kavgalar ve insanların yönetimi problemi –ki bana kalırsa çok daha önemlidir– temelinde mümkün olmuştur; burada yönetim, ortaçağın sonunda olduğundan daha tam ve geniş anlamdadır. İnsanları yönetmek, onları ellerinden tutmak, onlara bir işleyişle selametlerine kadar yol göstermekti, bütün bir bilgi oyununu imleyen ayrıntılı bir rehberlik tekniğinden

söz ediyorum: Rehberlik edilen bireye, rehberliğin hedeflediği hakikate ilişkin bir bilgi yelpazesi.

Gouhier: Sokrates ve yaşadığı dönem üzerine bir sunum yapsaydınız, yine aynı analizi yapabilir miydiniz?

Foucault: Hakiki problem gerçekten de bu. Burada da yine, bu zor mesele hakkında hızlıca cevap vermek için, bence esasında, Sokrates'i böyle sorguladığımızda ya da hatta –söylemeye dilim varmıyor– acaba Heidegger pre-Sokratikleri sorgularken şey yapmaz mı... hayır, kesinlikle hayır, anakronizme düşmemek ve XVIII. yüzyılı V. yüzyıla taşımamak lazım... Ama Kant'tan beri Batı felsefesi için, sanırım, yine de temel olan bu *Aufklärung* sorusu acaba, ta felsefenin radikal köklerine kadar, mümkün bütün tarihin bir şekilde tarandığı soru olmasın? Öyle ki, Sokrates davası bence hiç anakronizme düşmeden geçerli biçimde sorgulanabilir, ama Kant tarafından bir *Aufklärung* problemi olarak algılanan, her halükârda algılanmış olan bir problemden hareketle.(35)

Jean-Louis Bruch: Sunumunuzda merkezî bir yer işgal eden, ama bana farklıymış gibi gelen iki biçimde ifade edilmiş bir formülasyon hakkında size bir soru sormak isterim. Sonunda, "yönetilememeye dair belli bir karar alma iradesi"nden bir temel olarak ya da konferansınızın konusu olan *Aufklärung*'un tersine dönmesi olarak söz ettiniz. Baştaysa, "bu şekilde yönetilmeme"den, "o kadar da yönetilmeme"den, "bunun pahasına yönetilmeme"den bahsetmiştiniz. Bir durumda formülasyon mutlak, diğerindeyse göreceli mi ve hangi kriterler uyarınca? Acaba yönetimselleşmenin suistimalini hissetmiş olduğunuz için mi radikal konuma, yönetilmemeye dair karar alma iradesine geliyorsunuz? Bu soruyu soruyorum. Ve nihayet, bu son konum, bir soruşturmanın, kendisi özü itibariyle felsefi olacak bir sorgulamanın konusu olmaya ihtiyaç göstermiyor mu?

Foucault: İki iyi soru. Formülasyonun farklılığı hususundaki sorunuza ilişkin: Aslında hiç yönetilmeme iradesinin kökensel bir özlem olarak görülebilecek bir şey olduğunu düşünmüyorum. Bence, aslında yönetilmeme iradesi daima böyle, bu şekil-

de, bunlar tarafından, bunun pahasına yönetilmeme iradesidir. Bu hiç yönetilmeme iradesi ifadesine gelince, o bana âdeta, görece yönetilmeme iradesi olacak bir şeyin felsefi ve teorik âni krizi gibi görünüyor. En sonda "yönetilmemeye dair karar alma iradesi" derken, orada kastedilen, benim hatam, "böyle, bu şekilde, bu tarzda yönetilmeme"ydi. Temel bir anarşizm, her türlü yönetimselleştirmeye mutlak surette ve esasında ayak direyen âdeta kökensel özgürlük olacak bir şeye atıfta bulunmuyordum. Bunu söylememiş olmam, onu mutlak surette dışarıda bıraktığım anlamına gelmiyor. Sanırım, gerçekten de benim sunumum bu noktada kalıyor; çünkü zaten çok uzun sürdü, diğer bir sebep de kendime şunu soruyor olmam: Felsefe hem onun bir parçası olduğu, hem de olmadığı için bana bu kadar önemli gelen eleştirinin bu boyutunu incelemek istersek, o zaman eleştirel tavrın kaidesini, ya başkaldırının, gerçek bir yönetimin kabul edilmemesinin tarihsel pratiğine ya da, öte yandan, yönetimselliğin reddinin bireysel deneyimine benzer bir şeye oturtmuş olmaz mıyız? Bana en çarpıcı gelen şey – şimdilerde bunun üzerine o kadar çok çalışıyorum ki, belki de bana musallat oldu– şu ki, Batı dünyasındaki eleştirel tavrın bu dölyatağını ortaçağda dinî tavırlarda ve pastoral iktidarın icrasıyla ilişkisinde aramak gerekiyor, yine de mistisizmi bireysel ve politik deneyim olarak görürken, kurumsal mücadeleyi bütün bir gövde oluşturmuş olarak görmeniz çok ilginç; her halükârda bunlar sürekli birbirine göndermede bulunuyorlar. Batı'da başkaldırının ilk büyük biçimlerinden birinin mistisizm olduğunu söyleyebilirim(36); *Kutsal Kitap*'ın otoritesine, pastörün aracılığına karşı tüm bu direniş odakları ya manastırlarda gelişmiştir ya da laikler tarafından manastırların dışında. Bu deneyimlerin, bu ruhani hareketlerin çoğu kez kıyafet, sözlük olarak, hatta dahası var olma tarzı olarak ve ekonomik, popüler mücadeleler diye ve Marksist terimlerle "sınıf" mücadelesi diye tanımlanabilecek mücadelelerin ifade ettiği umuda destek olarak kullanıldığı görüldüğünde, bence burada oldukça temel bir şey karşısındayız.

Bence tarihi bu zamanda başlayan bu eleştirel tavrın güzerhâhında, şimdi, bireysel deneyim biçimiyle olduğu kadar

kolektif biçimiyle de, böyle, bu şekilde vs yönetilmeme iradesinin ne olabileceğini sorgulamak gerekmez mi? Şimdi irade problemini ortaya koymak gerekir(37). Kısacası -ki bunun kendiliğinden açık olduğu söylenecektir- elbette bir noktada irade sorusunu sormaya varmaksızın, iktidar hattını izleyerek bu problem ele alınamaz. Bu öyle açıktı ki, bunu daha önce fark edebilirdim; ama bu irade problemi, Batı felsefesinin daima sonsuz ihtiyat ve zorlukla ele aldığı bir problem olduğundan, diyelim ki mümkün olduğunca ondan kaçınmaya çalıştım. [Bu sorunun] kaçınılmaz olduğunu söyleyelim. Burada size devam etmekte olan çalışmam hakkında bazı mülahazalar sundum.

André Sernin: Hangi yana daha çok meyillisiniz? Şemalaştırarak söylersem, ruhani iktidar ile dünyevi iktidarı birbirinden katı biçimde ayıran Auguste Comte'dan yana mı, yoksa tam tersine, filozoflar dünyevi iktidarın başı olmadıkça işlerin asla iyi gitmeyeceğini söyleyen Platon'dan yana mı?

Foucault: İlla seçmem gerekiyor mu?

Sernin: Hayır, seçmeniz gerekmiyor, ama ne tarafa daha çok meyledirdiniz?...

Foucault: İkisi arasında ustalıkla hareket etmeyi denerdim!

Pierre Hadji-Dimou: Eleştiri problemini felsefeyle ilişkisi içinde başarıyla sundunuz bize ve iktidar ile bilgi arasındaki ilişkilere vardınız. Yunan düşüncesi konusunda küçük bir açıklama yapmak isterim. Galiba bu problem daha önce Başkan bey tarafından ortaya koyulmuştu: "Bilmek/Tanımak" *logos* ve *mitos*a sahip olmaktır. Bence *Aufklärung* ile birlikte, bilemez olduk: Bilgi sadece rasyonalite değildir, sadece tarihsel hayatta *logos* değildir, ikinci bir kaynak var, *mitos*. Protagoras ile Sokrates arasındaki tartışmayı düşünürsek, Protagoras *Politeia*'nın cezalandırma hakkı konusunda, onun iktidarı konusunda soru sorduğunda, *mitos* hakkındaki düşüncesini ayrıntılandırıp örnekleyeceğini söyler.(38) *Mitos logos*a bağlıdır, çünkü bir rasyonalite vardır. Bize ne kadar çok öğretirse, o kadar güzeldir. Eklemek istediğim soruya geliyorum: Düşüncenin bir kısmını, *logos*a varan akıldışı düşünceyi, yani *mitos*u silince mi bilginin kaynaklarını,

bir anlamda kendisi de mitik olan iktidarın bilgisini öğrenmeyi başarıyoruz?

Foucault: Sorunuza katılıyorum.

Sylvain Sac: İki saptamada bulunmak istiyorum. Haklı olarak dediniz ki, eleştirel tavır bir erdem olarak değerlendirilebilir. Fakat bir filozof var, bu erdemi incelemiş olan Malebranche: Zihin özgürlüğü. Öte yandan, Kant'ın Aydınlanma üzerine makalesiyle bilgi eleştirisi arasında kurduğunuz ilişki konusunda size katılmıyorum. Bilgi eleştirisi elbette sınırları tespit eder, ama kendisinin sınırı yoktur; bütündür. Fakat Aydınlanma üzerine makalesini okuduğumuzda, Kant'ın kamusal kullanımla özel kullanım arasında çok önemli bir ayrım yaptığınız görürüz. Kamusal kullanım durumunda, bu cesaret kaybolmalıdır. Bu da...

Foucault: Tam tersi, çünkü onun kamusal kullanım dediği şey...

Sac: Örneğin biri üniversitede bir felsefe kürsüsünü işgal ettiğinde, burada sözün kamusal kullanımı söz konusudur ve *Kitab-ı Mukaddes*'i eleştirmemelidir. Buna mukabil, özel kullanımda bunu yapabilir.

Foucault: Tam tersi, ilginç olan da bu zaten. Nitekim, Kant der ki: Aklın, sınırlanmaması gereken kamusal bir kullanımı vardır." Bu kumusal kullanım neyin nesidir? Bilginden bilgine dolaşan, gazetelerde ve reklamlarda görülen ve herkesin vicdanına çağrıda bulunan kullanımdır. Bu kullanımlar, aklın bu kamusal kullanımları sınırlandırılmamalıdır ve tuhaf biçimde onun özel kullanım diye adlandırdığı şey, bir şekilde, memurun aklı kullanmasıdır. Memur ya da devlet görevlisi, der, üstüne "Sana itaat etmiyorum, verdiğin emir saçma" deme hakkına sahip değildir. Devlete mensup olması itibariyle, her bireyin üstüne, egemene ya da egemenin temsilcisine itaat etmesini tuhaf biçimde özel kullanım diye adlandırır.(39)

Sac: Katılıyorum size, yanıldım, yine de bu metinde cesaret gösterilmesine sınır getirildiği sonucu çıkıyor. Fakat bu sınırları her yerde buldum, bütün *Aufklärer*'de, Mendelssohn'da

elbette. Alman *Aufklärung* hareketinde, XVIII. yüzyılın Fransız Aydınlanması'nda hiç karşılamadığımız bir parça uydumculuk var.

Foucault: Kesinlikle katılıyorum, ama bunun hangi bakımdan benim söylediğime ters düştüğünü anlayamadım.

Sac: Sizin merkeze koyduğunuz *Aufklärung* hareketi ile eleştirel tavrın, entelektüel açıdan ya da politik açıdan direnme tavrının gelişmesi arasında yakın bir tarihsel ilişki olduğunu sanmıyorum. Bu şekilde belirginleştirebilir miyiz sizce?

Foucault: Bir yandan, Kant'ın, onun için kendi güncelliğini teşkil eden ve dahil olduğu *Aufklärung*'a yabancıymış gibi hissettiğini düşünmüyorum, sadece *Aufklärung* üzerine metniyle değil, pek çok meseleyle de...

Sac: *Aufklärung* kelimesi *Salt Aklın Sınırlarında Din*'de bulunur(40), ama sonra duyguların saflığına, içsel bir şeye tatbik edilir. Rousseau'da olduğu gibi bir tersine çevirme gerçekleşir.

Foucault: Söylemekte olduğum şeyi tamamlamak isterim... Demek ki Kant *Aufklärung* diye adlandırdığı ve tanımlamaya çalıştığı bu güncele kendini tamamen bağlı hissediyordu. Ve bu *Aufklärung* hareketine ilişkin, bana öyle geliyor ki daha hususi olarak ya da tam tersine daha genel, daha radikal olarak görebileceğimiz bir boyut getirir, o da şudur: Bilgi ve bilme söz konusu olduğunda gösterilmesi gereken ilk gözü peklik, bilinebilecek olanı bilmektir. Zaten Kant için de girişiminin radikalliği ve evrenselliği burada yatar. Elbette sınırları ne olursa olsun, *Aufklärer*'in gösterdiği bu cesaret akrabalığına inanıyorum. *Aufklärer*'in çekingenliğinin Kant'ın yarattığı ve sanırım, az çok bilincinde olduğu bu tür bir harekette hangi bakımdan herhangi bir şey değiştireceğini anlamıyorum.

Birault: Ben gerçekten de eleştirel felsefenin böylece, genel olarak *Aufklärung*'a göre hem bir kısıtlama hem de bir radikalleşme hareketini temsil ettiğine inanıyorum.

Foucault: Ama onun *Aufklärung*'la olan bağı, o dönem herkes bu soruyu soruyordu. Biz ne söylemekteyiz, bizden hemen

önce gelen, hâlâ mensubu olduğumuz ve *Aufklärung* adı verilen bu hareket nedir? En iyi delil, gazetenin Mendelssohn ve Kant tarafından yazılan bir dizi makale yayımlamış olması. Güncellik meselesiydi bu.(41) Biraz bizim kendimize sorabileceğimiz gibi: Değerlerdeki güncel kriz nedir?

Jeanne Debouchet: Bilginin içine hangi malzemeyi koyduğunuzu sormak isterim size. İktidar, anladığımı sanıyorum, çünkü yönetilmeme meselesi söz konusuydu. Ama hangi mahiyette bilgi?

Foucault: Eğer bu kelimeyi kullanıyorsam, bir kez daha, esas itibariyle, değerleri ya meşrulaştıran ya da basitçe hiyerarşi içine sokan her şeyi etkisizleştirmek amacıyladır. Dilerseniz, bana göre –bir bilginin, bir metodoloğun, hatta bir bilim tarihçisinin nazarında ne kadar skandal gibi görünebilirse görünsün ya da görünmesi gerekiyorsa gereksin– bilgiden bahsettiğimde, bir psikiyatrın önermesi ile bir matematik kanıtlama arasında şimdilik hiçbir ayrım yapmıyorum. Bazı farklar koyduğum tek husus, iktidarın, dilerseniz, bu önermenin sahip olabileceği çıkarımın (*induction*) –kelimenin mantıktaki anlamında sonuç çıkarmanın değil– bir yandan, formüle edildiği bilimsel alan –matematik, psikiyatri vs– içindeki etkilerinin ne olduğu ve öte yandan bu önerme dolaşıma girdiği andan itibaren bağlandığı, diskürsif/gidimli olmayan, biçimselleştirilemeyen, özellikle bilimsel olmayan kurumsal iktidar ağlarının neler olduğu. Benim bilgi dediğim şey bu: Bize göre, arı bir zihne göre değerleri ne olursa olsun, onların alanı dahilinde ve dışında iktidar etkilerini icra eden bilginin unsurları.

Gouhier: Sanırım bana da, bilhassa önemli bir yayına mutlaka dönüşecek, bu kadar ilginç bir oturumu bize bahşettiği için Michel Foucault'ya teşekkür etmek kalıyor.

Foucault: Teşekkür ederim.

Notlar

1. Collège de France'da 5 Nisan 1978'de yaptığı *Güvenlik, Toprak, Nüfus* üzerine son dersten sonra Foucault gerçekten de Japonya'ya gitmiştir, seyahati Nisan ayının sonuna kadar uzar. Bkz. D. Défert, "Chronologie", *DE I*, s. 74. Bu seyahat boyunca, birçok önemli konferans verir ve çok sayıda tartışma ve mülakata katılır. Bkz. Michel Foucault, "Sexualité et politique", C. Nemoto ve M. Watanebe ile mülakat, *DE II*, Sayı 230, s. 522-31; "La société disciplinaire en crise", *DE II*, Sayı 231, s. 532-4; "La philosophie analytique de la politique", *DE II*, Sayı 232, s. 534-51; "Sexualité et pouvoir", *DE II*, Sayı 233, s. 552-70; "La scène de la philosophie", Watanebe ile mülakat, *DE II*, Sayı 234, s. 571-95; "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarasser du marxisme", Yoshimoto ile mülakat, *DE II*, Sayı 235, s. 595-618; "Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen", C. Polac tarafından derlenen sohbet, *DE II*, Sayı 236, s. 618-24.
2. Bkz. Michel Foucault, "Qu'est qu'un auteur?", *Bulletin de la Société française de la philosophie*, 63. Yıl, Sayı 3, Temmuz/Eylül 1969, s. 73-104 (yeniden basım *DE I*, Sayı 69, s. 817-49).
3. Foucault insanların yönetiminin "ana kalıbı andıran" biçimi olarak pastoral iktidarı ilk kez Collège de France'da verdiği *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı derslerinde, bilhassa 8 Şubat – 1 Mart 1978 tarihleri arasındaki derslerde inceler. Bkz. *STP*, s. 128-219. Bu bağlamda, Foucault Hıristiyan pastoralliği ele almadan önce, Yahudilerdeki pastorallik teması üzerine yoğunlaşır. Bkz. *STP*, s. 128-33. Foucault'ya göre, çoban-sürü ilişkisinin Yunan-Roma antikçağında iyi bir siyasal model olarak görülmeme sebebinin daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. *STP*, s. 140-51. Foucault 1978-1979 arasında pastoral iktidar analizine birçok kere dönecektir. Bkz. Michel Foucault, "La philosophie analytique de la politique", *STP*, s. 548-50; "Sexualité et pouvoir", *STP*, s. 560-6; "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique", *DE II*, Sayı 291, s. 955-68. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *DE II*, Sayı 306, s. 1048-9.
4. Collège de France'daki *Güvenlik, Toprak, Nüfus* dersinin 22 Şubat 1978 tarihli oturumunda Foucault Hıristiyan pastorallik analizini ve onun üç kutup –kurtuluşla ilişki, yasayla ("saf itaat" merciiyle) ilişki ve hakikatle ilişki– etrafındaki İbrani çoban teması karşısındaki özgüllüğünün açıklamasını sunar. Bkz. *STP*, s. 170-87. Bu üç unsurla, daha şematik biçimde ve (Fransız Felsefe Cemiyeti'ndeki

konferansta olduğu gibi) bazen de vurgu farklılıklarıyla, Foucault'nun Hıristiyan pastoralliği incelediği her yerde karşılaşılır.

5. Bkz. *GV*, s. 51-2 ve M. Senellart, *GV*, s. 68, n. 9.

6. Dinî alanın dışında insanları yönetme sanatındaki "patlama" üzerine bkz. *STP*, s. 235-45 ve Michel Foucault, "La philosophie analytique de la politique", *STP*, s. 550-1.

7. Foucault Collège de France'da verdiği *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı derslerin 1 Mart 1978 tarihli oturumunda ortaçağda görülen "pastoral karşı-tutumlar"ın beş temel biçimini analiz eder; bunların arasına, karşı-patoral bir amaçla "*Kutsal Kitap* problemi"ni, yani "metinlere dönüş, *Kutsal Kitap*'a dönüş"ü de dahil eder. Bkz. *STP*, s. 217. Fransız Felsefe Cemiyeti'ndeki konferansından ardından yapılan tartışmada Foucault bir de "Batı'da başkaldırının ilk büyük biçimlerinden biri" olarak mistiğe değinir (*daha önce*, s. 63); "karşı-tutum biçimi" olarak mistiğin daha ayrıntılı bir analizi için, bkz. *STP*, s. 215-7. "Modern yönetimsellik sisteminde" karşı-tutumun üç biçimi (devrimci eskatoloji, mutlak başkaldırma hakkı, devlete karşıt ilke olarak ulus) hakkında bkz. *STP*, s. 363-5.

8. "Hakikat, kural ve kendiyle ilişkilerin oluştuğu tarihsel koşulların analizi" olarak eleştiri tanımına benzer bir tanım için bkz. Michel Foucault, "Préface à l'Histiore de la sexualité", *DE II*, Sayı 340, s. 1399.

9. "Hakikatin politikası" ifadesinin kullanımı için bkz. *VS*, s. 81 ve Michel Foucault, "Entretient avec Michel Foucault", A. Fontana ve P. Pasquino ile mülakat, *DE II*, Sayı 192, s. 160.

10. Bkz. Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, s. 211-21. Foucault Fransız Felsefe Cemiyeti'ndeki konferans dışında Kant'ın bu metnini Collège de France'daki *Le gouvernement de soi et des autres* (bkz. *GSA*, s. 8-38) başlıklı derste uzun uzadıya ele alır; bu dersin bir bölümü 1984'te bir makale biçiminde yeniden yayımlanır (Bkz. Michel Foucault, "Qu'est que les Lumières?", *DE II*, Sayı 351, s. 1498-1507 (Michel Foucault, "Aydınlanma nedir?", *Seçme Yazılar 2 - Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014, s. 162-72) ve Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, Sayı 339, s. 1381-97 (Michel Foucault, "Aydınlanma nedir?", *Seçme Yazılar 2 - Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014, s. 173-92). Ama bu metne başka pek çok vesileyle atıfta bulunur. Bkz. Michel Foucault, "Introduction par M. Foucault", *DE II*, Sayı 219, s. 431-3; "Pour une morale de l'inconfort", *DE II*, Sayı 266, s. 783; "Postface", *DE II*, Sayı 279, s. 855-6; "Le sujet et le pouvoir", *DE II*, s. 1050-1; "Structuralisme et poststructuralisme", G. Raulet ile mülakat, *DE II*, Sayı 330, s. 1257-67 (*Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, Çev. Ümit Amaç ve Ali Utku, Birey Yay., İstanbul, 1999); "La vie: l'expérience et la science", *DE II*, Sayı 361, s. 1584-7; "La technologie politique des individus", *DE II*, Sayı 364, s. 1632-3. Ayrıca bkz. "Kendilik Kültürü", *daha ileride*, s. 76-80 ve Foucault'nun Ekim 1979'da Standford Üniversitesi'nde verdiği "Tanner Lectures" vesilesiyle düzenlenen bir tartışmadan parçanın *daha ileride* bulunan çevirisi, s. 93-5, n. 5.

11. Immanuel Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1984, s. 213: *Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu*

ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır Sapere Aude! "Aklını kullanma cesaretini göster!" sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır. Kant'ın bu metninin ilk paragrafının daha ayrıntılı bir yorumu için bkz. *GSA*, s. 25-8.

12. George Canguilhem'in Normal ve Patolojik adlı kitabının Amerika tercümesine Ocak 1978'de yazdığı "Giriş"te (bkz. D. Defert, "Choronologie", *DE I*, s. 73) Foucault şunu öne sürer: Moses Mendelssohn ve Kant tarafından 1784'te *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanan metinler "üniversite öğrenimiyle birlikte, XIX. yüzyılda felsefenin iki büyük kurumsal ekme/aşılama biçiminden biri olmuş bir 'felsefi gazetecilik'i başlatır." Yine de bu "Giriş"te, Foucault "felsefi gazetecilik" temasını açıkça "şimdiki ânın" analizi problemine bağlar; oysa Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verdiği konferansta bu problemi bir kenara bırakır. Bkz. Michel Foucault, "Introduction par Michel Foucault", *DE II*, s. 431. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Pour une morale de l'incorfort", *DE II*, s. 783: "Bu benzersiz soruşturma, gazetecilik tarihine mi, yoksa felsefe tarihine mi kaydedilmeli?" Yalnızca o ândan beri, "Şu andaki zamanda biz neyiz? O halde kimliğimizi kendisinden koparamadığımız ve onu kendisiyle birlikte sürükleyen bu kadar kırılgan bu an hangisidir?" sorusu etrafında dönen çok fazla felsefe olmadığını biliyorum. Ama bu sorunun aynı zamanda gazetecilik mesleğinin temeli olduğunu düşünüyorum. Olup bitenleri söyleme kaygısında [...] bunların nasıl her yerde ve her zaman olup bittiğini bilme arzusu pek de mevcut değildir; mevcut olan daha ziyade "Bugün" denen bu kesin, kararsız, gizemli, mutlak surette basit sözcük altında gizlenenlenleri tahmin etme arzusudur. *Normal ve Patolojik*'in Amerika tercümesine Giriş'i, Nisan 1984'te, Canguilhem'e hasredilmiş *Révue de Métaphysique et de Morale*'in özel sayısı için yeniden ele alıp tadil eden Foucault hâlâ şimdiki an ve güncellik meselesi üzerinde ısrarla dursa da "felsefi gazetecilik" referansını silmeye karar verir. Bkz. Michel Foucault, "La vie: l'expérience et la science", *DE II*, s. 1584-5.

13. Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, s. 214.

14. Bkz. *a.g.e.*, s. 213, 215. Ayrıca bkz. *GSA*, s. 37, 38 ve Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *a.g.e.*, s. 177.

15. *Aufklärung*'un sorusunun Almanya ve Fransa'daki "yazgısı"na dair aynı mukayese için bkz. Michel Foucault, "Introduction par Michel Foucault" *DE II*, s. 431-3. Bu makalede Foucault şunu savunur: "Alman felsefesi onu bilhassa toplum üzerine tarihsel ve politik düşünüm bakımından somutlaştırır"ken, Fransa'da "*Aufklärung*'a dair felsefi soruya özellikle dayanak hizmeti gören bilimler tarihi"dir. Ayrıca bkz. M. Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme", *DE II*, s. 1257; "La vie: l'expérience et la science", *DE II*, s. 1585-7.

16. Bkz. Edmund Husserl, "Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe", *Avrupa'nın Krizi*, Çev. Ayşe Sabuncuoğlu ve Önay Sözer, Dost Yay., Ankara, 2007, s. 321-47.

17. Bkz. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938.

18. Foucault'nun kendini onlardan net biçimde ayırarak, "polemik" ve "polemikçiler" hakkında söyledikleri için bkz. "Polemique, politique et problématisations", P. Robinow ile mülakat, *DE II*, Sayı 342, s. 1410-2.

19. Foucault, Kant ve *Aufklärung* meselesine hasrettiği metinlerinde sık sık kendi çalışmasıyla Frankfurt Okulu'nun yürüttüğü çalışmalar arasında büyük bir yakınlık olduğunu iddia eder. Bkz. *GSA*, s. 22; Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 172; "La technologie politique des individus", *DE II*, s. 1633. Ayrıca bkz. Foucault'nun Frankfurt Okulu'yla aynı "felsefi aile"nin parçası olduğunu öne sürdüğü, Standford'daki "Tanner Lectures" vesilesiyle düzenlenen tartışmaya bkz. (*daha ileride*, s. 93-5, n. 5) ve "Structuralisme et poststructuralisme", *DE II*, s. 1258. Bu söyleşide işi şunu söylemeye kadar vardırır: "Açıkçası o zamanlar eğer ben Frankfurt Okulu ile tanışıyor olsaydım, eğer o zamanlar bu okulun farkında olsaydım, söylediğim birçok aptalca şeyi söylemezdim ve bu arada Frankfurt Okulu tarafından bulvarlar açıldığı bir zamanda, ben âcizane patikamı izlemeye çalışırken yaptığım geçici yolların bir çoğundan kaçınırdım" (*Yapılsalcılık ve Post Yapısalcılık*, Çev. Ümit Umaç ve Ali Utku, Birey Yay., İstanbul, 1999).

20. *L'impossible prison*'ın (Ed. M. Perrot, Paris, Seuil, 1980) "Sonsöz"ü olarak yayımlanan, Maurice Agulhona'a cevabında Foucault, "tarihçiler ile filozoflar arasındaki ilişkilerin [...] 'sınanabileceği'", bu konuda "ilginç bir 'tarihsel-felsefi çalışma'"dan söz ederken, "büyük bir tarihsel soruşturma" başlattığını söyler, öyle ki burada *Aufklärung* –"bizim daha 'güncel geçmiş'"imiz– "19. ve 20. yüzyılların Avrupa'sında algılandığı, düşünüldüğü, yaşantılandığı, hayal edildiği, afsunlandığı, lanetlendiği, yeniden canlandırıldığı" tarzda ele alınmaktadır. Bkz. Michel Foucault, "Postface", *DE II*, s. 856.

21. Foucault, 1979 tarihli bir mülakatta, "bir tür tarihsel kurgu" icra ettiğini öne sürer, dolayısıyla bir tarihçi bunu meşru olarak eleştirebilir, zira "söylediğim doğru değil"; ama Foucault şöyle bir açıklama yapar: "Şimdiki tarihimiz üzerinde gerçek etkiler" yaratabilmek için "gerçekliğimiz ile geçmiş tarihimiz hakkında bildiklerimiz arasındaki bir karşılaşmayı kışkırtmayı deniyorum", öyle ki kitaplarının "doğruluğu"nun "gelecekte" olmasını ummaktadır. Bkz. Michel Foucault, "Foucault étudie la raison d'Etat", M. Dillon'la mülakat, *DE II*, Sayı 272, s. 805. Tarihsel kurgu mefhumu konusunda ayrıca bkz. Michel Foucault, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", L. Finas ile mülakat, *DE II*, Sayı 197, s. 236; "Entretien avec M. Foucault", D. Trombadori ile mülakat, *DE II*, Sayı 281, s. 863-4.

22. Foucault, Kant ve *Aufklärung* üzerine 1984'te ABD'de yayımlanan makalesinde "modernliği tarihin bir dönemi olmaktan ziyade bir tutum olarak", yani "güncellikle kurulan bir ilişki tarzı, bazı insanların yaptığı gönüllü bir tercih; nihayet bir düşünme ve hissetme usûlü, aynı zamanda bir aidiyet ilişkisini gösteren ve kendisini bir görev olarak sunan bir eyleme ve davranma biçimi" olarak tasarlamayı önerir. Bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment", *DE II*, s. 1387 ("Aydınlanma nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 181).

23. İktidar, hakikat ve özne arasındaki ilişkiler Foucault'nun yetmişli ve seksenli yıllarda yaptığı çalışmaların canevini oluşturur, o derece ki, 1983 ve 1984 arasında, Foucault kendi entelektüel güzergâhını bu üç kutup ya da "eksen" etrafında düzenleyerek, onu geriye dönük olarak yeniden tesis eder. Örneğin bkz. *GSA*, s. 4-7; Michel Foucault, "Préface à l'"Histoire de la sexaulité", *DE II*, s. 1400-2. Dahası, Foucault'nun Collège de France'da verdiği *Hakikat Cesareti* başlıklı açılış

dersinde, kendi *parrhesia* incelemesini tam da "doğrulama kipleri, yönetimsellik teknikleri ve kendilik pratikleri arasındaki eklemlenmenin" bir çeşit analizi, yani "doğruluk, iktidar ve özne arasındaki bağları birbirine indirgemeden" incelemenin bir biçimi olarak sunması çok manidardır (*Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, s. 11).

24. "Bilgimizin, onamalarımızın, pratiklerimizin dayandığı apaçıklıklardan/kanıtla(mala)rdan kopuş" olarak ve tek bir zorunluluk fikrini tartışma konusu ederek Foucault için "tarihsel analiz ve politik eleştirinin ortak bahsi"ni teşkil eden "nedenlerin artırılmasının" aracı olarak "olaysallaştırma" mefhumu için bkz. Michel Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", *DE II*, Sayı 278, s. 842-4.

25. 1978 yılının sonunda yapılan bir mülakatta, Foucault bilme (*connaissance*) ile biraz farklı olan bilgi (*savoir*) arasında bir ayrım önerir: "'Bilgi'yle öznenin bizzat bilmesi (*connaître*) dolayısıyla ya da daha ziyade bilmek/tanımak için gerçekleştirdiği çalışma sırasında bir dönüşüme maruz kaldığı bir süreci kastediyorum. Bu hem özneyi dönüştürmeye hem de nesneyi kurmaya olanak tanır. Bilme ise, bilinebilir nesneleri çoğaltmaya, onların anlaşılabilirliğini geliştirmeye, onların akla uygunluğunu anlamaya –ama soruşturan öznenin sabitliğini koruyarak– olanak tanıyan çalışmadır." Ve Foucault şunu öne sürer: "Arkeoloji fikriyle birlikte söz konusu olan tam da bir bilmenin, yani sabit bir özne ile bir nesneler alanı arasındaki bir ilişkinin oluşumunu, tarihsel köklerinde, onu mümkün kılan bu bilgi hareketinde yeniden kavramaktır." Bkz. Michel Foucault, "Entretien avec M. Foucault", *DE II*, s. 876.

26. 1984 tarihli bir mülakatta, Foucault "iktidar" ile "tahakküm" arasında çizdiği ayrımı açık biçimde izah eder. "İktidar ilişkileri özgürlükler arasındaki stratejik oyunlar"dır, böylece "birileri başkalarının tutumunu belirlemeye çalışır, diğerleri de buna, kendi tutumlarının belirlenmesine müsaade etmeyerek ya da karşılığında başkalarının tutumunu belirlemeye çalışarak cevap verir; o halde bu ilişkiler "hareketli, tersine çevrilebilir ve istikrarsızdır" ve bireylerin özgürlüklerinin belli bir biçimini, belli bir ölçüsünü varsayarlar. "Tahakküm halleri"ndeyse ("ki bunlar genelde iktidar diye adlandırılan şeylerdir"), tam tersine, iktidar ilişkileri "öyle bir tesbit edilmiştir ki sürekli olarak bakışımsızdırlar ve özgürlük marjı son derece kısıtlıdır." Bkz. Michel Foucault, "L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté", H. Becker, R. Fornet-Betancourt ve A. Gomez-Müller ile söyleşi, *DE II*, Sayı 356, s. 1539-47 ["Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar*, s. 221-47]. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *DE II*, s. 1054-7. Nisan 1983'te Berkeley'de gerçekleşen bir tartışmada, Foucault aynı fikri savunur, bununla birlikte "tahakküm halleri"nden değil, "şiddet ilişkileri"nden söz eder. "Şiddet ilişkilerinde, elinizden hiçbir şey gelmez, sımsıkı bağlandığınız için mecbursunuzdur. Bir iktidar ilişkisinde ise, iki taraftan biri için daima hayır deme, kaçma, direnme vs imkânı vardır. [...] Diyeceğim o ki, iktidar ilişkilerinin en basit tanımı şudur: Biri başkalarının eylemini yönetmeye çalıştığında olan şey. Elbette bir başkasının elinden tutarak ya da onu belli bir şekilde hareket etmeye zorlayarak onun eylemini yönlendirebilirsiniz, ama bu iktidar değil, şiddettir. İktidar, başkalarının eylemini, başkalarının tutumunu şiddet kullanmadan yönetmeye çalıştığınızda başlar; şiddet tehdidi kullanamadığınız anlamına gelmez bu, bazı durumlarda gerçekten şiddet kullanmazsınız, en

azından bir örnek vermek için vs. O halde, şiddetin doğrudan iktidara bağlı olduğu doğrudur, ama iktidarın şiddet kullanmadığınızda başladığına inanıyorum, en azında şimdilik. Ve bu durumda direniş iktidarla birlikte başlar ya da direniş imkânı iktidarla birlikte başlar." Bkz. Michel Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(7), s. 15, s. 22-3.

27. Bkz. Michel Foucault, "Théories et institutions pénales", *DE I*, Sayı 115, s. 1257-8: "Hiçbir bilgi, kendinde bir iktidar biçimi olan ve varoluşu ve işleyişi bakımından diğer iktidar biçimlerine bağlı bulunan bir iletişim, kayıt, biriktirme, kaydırma sistemi olmaksızın oluşmaz. Buna mukabil, hiçbir iktidar, bir bilginin çıkarılması, sahiplenilmesi, dağıtımı ya da alıkonması olmaksızın icra edilmez. Bu düzeyde, bir tarafta bilme ve diğer tarafta toplum ya da bir tarafta bilim, diğer tarafta devlet yoktur, var olan, 'bilgi-iktidar'ın temel biçimleridir."

28. "Pozitiflik" (olumluluk) mefhumu için bkz. *AS*, s. 164-5.

29. 1969'da, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, "arkeoloji" terimiyle "daha önce-söylenmiş olanı varoluşu düzeyinde; onda icra edilen ifade edici işlev, ait olduğu söylemsel oluşum, bağlı olduğu genel arşiv sistemi düzeyinde sorgulayan bir betimlemenin genel teması"nı belirtir. Bu tür bir analiz, diye vurgular Foucault, "hiçbir başlangıcın araştırılmasına sevk etmez." Bkz. *AS*, s. 173 [*Bilginin Arkeolojisi*, s. 171] ve daha genel olarak, "Arkeolojik Betimleme" başlıklı bütün IV. bölüm. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Michel Foucault explique son dernier livre", *DE I*, Sayı 66, s. 800; "La naissance du monde", *DE I*, Sayı 68, s. 814-5; "Dialogue sur le pouvoir", *DE II*, Sayı 221, s. 468-9. Şu da önemlidir ki Foucault, 1971'de George Steiner'ın *Kelimeler ve Şeyler* hakkındaki eleştirilerine cevap verirken, arkeoloji teriminin Kant'ta bulunduğunu belirtir; Kant "bu sözcüğü, belli bir düşünce biçimini zorunlu kılan şeyin tarihini tanımlamak için kullanıyordu." Bkz. Michel Foucault, "Les monstruosités de la critique", *DE I*, Sayı 97, s. 1089. Foucault'nun atıfta bulunduğu metin, Kant'ın *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf* başlıklı metnidir (Fr. Çev. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1973, s. 107-8). Foucault'da da arkeoloji terimi, Kant'ın aksine, daima tarihsel *a priori*'ler, yani "olaylar" olan bizim *a priori*'lerimizi belirtmek için kullanılır. Foucault, 1984'te ABD'de yayımlanan Kant ve *Aufklärung* üzerine metninde şunu öne sürer: "Bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz, söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması" olarak anlaşılan eleştiri "erekselliği bakımından soykütüksel, yöntemi bakımından arkeolojik"tir; arkeolojiktir, çünkü " tüm bilgi ya da mümkün tüm ahlaki eylem biçimlerinin evrensel yapılarını ortaya çıkarmaya çalışamayacak", "düşündüğümüz, söylediğimiz, yaptığımız şeyleri tarihsel olaylar olarak eklemleyen söylemleri" ele alacaktır. Bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, s. 1393 ["Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 188]. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Débat au Département d'Histoire", *daha ileride*, s. 115-7, 119.

30. Yine "olay" kavramına bağlı olan "tekillik" kavramı için diğer şeylerin yanı sıra bkz. Michel Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", *DE II*, s. 842-3; "Préface à l'Histoire de la sexualité", *DE II*, s. 1399-400. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Theatrum philosophicum", *DE I*, Sayı 80, s. 952-6.

31. Daha 1971'de Foucault Nietzsche'den ilhamla, soykütüğün amacının "çizgisel doğuşları betimlemek" değil, "her monoton erekselliğin dışında olayların tekil-

liğini tespit etmek; en az beklendikleri yerde ve tarihi yok diye geçen şeyde yollarını gözlemek; bir evrimin yavaş eğrisini çizmek için değil, farklı roller oynadıkları farklı sahneleri yeniden bulmak için dönüşlerini yakalamak, boşluklarının noktasını, vuku bulmadıkları anı tanımlamak" olduğunu açıklar. Demek ki soykütük "köken" arayışına kökten karşıttır. Bkz. Michel Foucault, "Nietzsche, la généologie, l'histoire", *DE I*, Sayı 84, s. 1004-5. Foucault, 1984'te ABD'de yayımlanan Kant ve *Aufklärung* üzerine metninde, eleştirinin "ereksellliği bakımından soykütüksel, yöntemi bakımından arkeolojik" olduğunu savunarak onun arkeolojik olduğunu belirtir, çünkü eleştiri "olma biçimimizden bizim için neyi yapmanın ya da bilmenin imkânsız olduğunu" çıkarmaz, "bizi olduğumuz gibi yapmış olumsallıktan artık olduğumuz gibi olmamak, yaptığımızı yapmamak ve düşündüğümüzü düşünmemek imkânını" ortaya çıkarır. Bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, s. 1393 ["Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 188]. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Débat au Département d'Histoire", *daha ileride*, s. 115-7, 119.

32. Bkz. *AS*, Kısım II, Bölüm VI, "La formation des stratégies", s. 85-93.

33. *Yukarıda*, n. 26.

34. Karşı-pastoral savaşlar teması üzerine bkz. *STP*, s. 197-219; "'Omnes et singulation'. vers une critique de la raison politique", *STP*, s. 967-8.

35. 1984'te, Foucault felsefeye tayin edilecek görev hakkındaki soruya cevap verirken şunu öne sürer: "Eleştirel yanıyla ("eleştirel" sözcüğünü çok geniş bir anlamda alıyorum) felsefe, kendilerini hangi düzeyde ve hangi biçimde -siyasi, ekonomik, cinsel, kurumsal vb– gösterirlerse göstersinler, her türlü tahakküm fenomenini sorgulayan şeydir. Felsefenin bu eleştirel işlevi, belli bir noktaya kadar, Sokratesçi buyruktan türer: "Kendine özen göster", yani "kendini özgürlükte, kendi üzerinde sağladığın hâkimiyette temellendir." Bkz. Michel Foucault, "L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté", *DE II*, s. 1548, ["Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar*, s. 247].

36. *Yukarıda*, n. 7.

37. Foucault bu konuşmadan bir ay önce, Japonya'da verdiği bir mülakat sırasında, bu "irade problemi"ne değinmiştir. Orada, Batı felsefesinin iradeyi sadece iki şekilde ele aldığını savunur: Doğa felsefesi modeline göre (doğa-kuvvet) ve hukuk felsefesi modeline göre (yasa-iyi ve kötü). İradeye ilişkin bu düşünce şeması Schopenhauer ve Nietzsche ile bir kopuş yaşasa da, Foucault, "Batı felsefesi[nin] irade meselesini uygun biçimde düşünmekten her zaman âciz kal[dığına]" kânidir. O yüzden irade meselesini "mücadele olarak, yani farklı çatışkılar ortaya çıktığında bir ihtilaf analiz edilebilsin diye stratejik bir açıdan" sormak için askeri stratejinin yöntemini ödünç almayı önerir. Bkz. Michel Foucault, "Méthodologie pour la connaissance du monde", *DE II*, s. 603-5.

38. Bkz. Platon, *Protagoras*, 320c-324d.

39. Bkz. Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, s. 215-6. Kant'ın aklın kamusal kullanımı ile özel kullanımı arasında yaptığı ayrıma dair daha ayrıntılı bir yorum için bkz. *GSA*, s. 34-8; Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 178.

40. Bkz. Immanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Fr. Çev. J. Gibelin, Ed. M. Naar, Vrin, Paris, 1994, s. 95-149, s. 195-6. [*Saf Aklın Sınırları*

Dahilinde Din, Çev. Suat Başar Çağlan, Literatürk Yay., Konya, 2012; *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Çev. Lokman Çilingir ve Aslı Avcan, Elis Yay., Ankara, 2018].

41. 1978'de, Fransız Felsefe Cemiyeti'nde, Foucault, sadece tartışma bölümünde, *Aufklärung* sorusuna, Kant'ın kendini bağlı hissettiği ve metninde üzerine sorgulama yaptığı güncellik olarak değinir. Aksine, bu soru Foucault'nun Kant ve *Aufklärung* üzerine diğer bütün müdahalelerinde temel bir rol oynar, o derece ki Foucault, 1983 ve 1984 arasında, Kant'nın metninin, "kendimizin ontolojisi" adını vermeyi önerdiği ve aynı zamanda bir "şimdinin ontolojisi" ya da bir "güncelin ontolojisi" olan eleştirel bir geleneği başlattığını savunacaktır. Bkz. *GSA*, s. 22; Michel Foucault, "Aydınlanma nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 162-72. Dahası, 1978'de Japonya'da verdiği bir mülakatta Foucault'nun şunu öne sürmesi manidardır: Nietzsche felsefeyi "olup biteni ve şimdi olup biteni bilmeye yarayan faaliyet olarak" tanımlayan ("şimdinin felsefesi, olayın felsefesi, olup bitenin felsefesi") ve dolayısıyla felsefeye güncelin "teşhisçisi" rolünü biçen ilk kişidir. Bkz. M. Foucault, "La scène de la philosophie", *DE II*, s. 573-4.

Kendilik Kültürü

Michel Foucault'nun 12 Nisan 1983'te
Berkeley California Üniversitesi'nde verdiği konferans

İsa'dan sonra ikinci yüzyılın sonunda yazılan bir diyalogda, Lucien bize sokakta mırıldana mırıldana yürüyen Hermotimus diye birini takdim eder. Arkadaşlarından biri olan Lycinus onu görür, sokağın karşısına geçip sorar: "Ne mırıldanıyorsun böyle?" Ve cevap şöyle gelir: "Üstadıma ne söylemem gerektiğini hatırlamaya çalışıyorum." Bu iki kişinin, Hermotimos ile Lycinus'un sohbetinden öğreniyoruz ki, Hermotimos yirmi yıldır üstadını ziyaret etmektedir ve çok kıymetli derslerinin hayli yüksek ücretinden dolayı neredeyse iflas etmiştir. Ve öğreniyoruz ki, Hermotimos'un eğitimini tamamlayabilmesi için bir yirmi yıla daha ihtiyacı vardır. Ama bu derslerin konusunu da öğreniyoruz: Üstadı Hermotimos'a mümkün en iyi biçimde kendisine nasıl ihtimam göstereceğini öğretmektedir.(1) Eminim içinizden hiçbiri modern bir Hermotimos değildir, ama iddiaya girerim ki günümüzde para karşılığında kendine nasıl ihtimam gösterileceğini öğreten bu tür üstadları düzenli olarak ziyaret eden böyle kişilerden biriyle çoğunuz karşılaşmışsınızdır. Ama, bereket versin ki, Fransızca, İngilizce, Almancada, bu modern üstadlara ne ad verildiğini unuttum. Antik dönemde bunlara "filozoflar" deniyordu.

Felsefi ve tarihsel mesele olarak "kendilik kültürü" temasıyla benim neden ilgilendiğimi açıklamak için Kant'ın 1784'te yazdığı kısa bir metni başlangıç noktası olarak almak istiyorum.

Metnin başlığı *Was ist Aufklärung?*'du ["Aydınlanma Nedir?"]. (2) Bu metin, *Berlinische Monatsschrift* tarafından yayımlanan bir soruya cevaptı ve yine aynı soruya Moses Mendelssohn da cevap vermiş(3), onun metni Kant'ınkinden iki ay önce yayımlanmıştı. Bu metne belli bir dikkat bahşetmek gerektiğine inanıyorum. İlk olarak, Alman felsefe hareketinin Kant vasıtasıyla ve Yahudi *Haskala*'sının da Mendelssohn vasıtasıyla aynı anda aynı konuda – *Was ist Aufklärung?*– buluştuğunun altını çizmek gerek.(4) Ayrıca şimdi konusunda bu tür felsefi sorgulamaya da dikkat kesilmeliyiz.(5) Elbette, filozofların kendi şimdileri üzerine, şimdinin tarihsel, dinî ya da felsefi anlamı üzerine ilk kez sorgulamaya girişmediklerini biliyorum. Ama çoğu zaman, bu sorgulamalar ya şimdiki an ile ondan önce gelen an arasındaki bir karşılaştırmaya ya da şifresi çözülmesi gereken işaretler yoluyla bir geleceğin ilanına dayanır. Çoğu zaman, şimdi sorusu, hedefi sona erme ya da ilerleme, yeni bir çağın yaklaşması ya da haber verilen son günlerin gelişi olan bir sorudur. Kant'ın metninde, bu soru aklın genel tarihinin ya da daha kesin bir deyişle, aklımızı kullanma biçimimizin genel tarihinin çok hususi bir tamamlanması bakımından sorulur. Bu tür sorgulamalarsa iki sebepten ötürü ilginçtir. İlk sebep, XVIII. yüzyıla sık sık evrensel bir akıl anlayışı atfedilmesidir ve bu hipotez doğrudur. Ama XVIII. yüzyıl aynı zamanda aklın kullanımında meydana gelen tarihsel değişimlerin de bilincindeydi ve Kant'ın bu tarihsel değişimlere dair sunduğu tasvir, aklın basitçe ilerlemesinden ya da gelişmesinden çok farklıdır. Fakat bence Kant'ın Aydınlanma üzerine kaleme aldığı bu metne dikkat kesilmek için bir başka gerekçe daha var. Bu metin, inancım o ki, felsefi düşünümün alanına yeni bir tür soru sokmuştur; tam da filozofun yazdığı ve kendisinin de bir parçası olduğu bir anda doğa, anlam, tarihsel ve felsefi anlamlandırma sorusu. Kant'tan önce gelen filozofların kendi şimdileriyle ilgilenmediğini ve bunu dert etmediklerini söylemek istemiyorum. Hobbes, Descartes, Spinoza, Leibniz, tıpkı Platon ve Aziz Augustinus'un yaptığı gibi, kendi durumlarını ve çağdaş dünyanın durumunu hesaba katmışlardır. Ama Descartes için birçok sözde bilimin başarısızlığı, Hobbes için İngiltere'nin siyasi durumu, Leibniz için dinî ihtilaflar ve çekiş-

meler bu duruma müdahale etmek ve bazı şeyleri değiştirmeyi denemek için sebeplerdi.

Kant'ın *Aufklärung* hakkında sorduğu sorunun başka bir şey söylemek istediğine inanıyorum. Aynı zamanda Kant, ait olduğu *güncelliğin*(6) analizi yoluyla kendi felsefi görevinin bir gerekçesini sunar ve kendi felsefi çalışmasına hedef olarak aklın –spontane– doğal tarihinde belli bir rol oynamayı tayin eder. Aydınlanma üzerine bu kısa denemede, Kant bir dizi soru ortaya atar, ki bence bunlar modern felsefenin alametleridir. Bu sorular: "Tarihsel figür olarak *güncelliğimiz* (*actualité*) nedir? Biz kimiz ve bu *güncelliğin* bir parçası olarak ne olmalıyız? Felsefe yapmak neden zorunludur ve *güncellikle* ilişkisi içinde felsefeye özgü görev nedir?" Sanıyorum ki bu sorular bu oldukça kapalı metinde saklı, gömülü kalmayıp Batı felsefesinde gitgide daha fazla öneme sahip olmuştur. Fichte'nin Fransız Devrimi'ni analiz etmesinin(7) tek sebebi bu çok önemli olayla ilgilenmesi, Fransız Devrimi'nin ya taraftarı ya da düşmanı olmak arasında seçim yapmak zorunda olduğunu düşünmesi değildir: Onun bu olayda kim olduğunu ve kendi felsefesinin oynadığı rolü bilmesi gerekiyordu. Bir şekilde, Hegel'in felsefesi şu çok basit soruya bir yanıt verme girişimidir: "Napoléon'un kazandığı zaferden sonra Jena'ya girdiği o günün anlamı nedir?" Ata binmiş *Weltgeist* [Dünya-tini].*(8) Bu inanıyorum ki aynı zamanda Auguste Comte'un da sorduğu soruydu, Nietzsche'nin ve Max Weber'in ve yine, en azından *Krisis*'de, Husserl'in de sorduğu soruydu. Fichte'den Husserl'e, bu soru Batı felsefesinin asli yönelimlerinden birini belirlemiştir. Bu soruların *felsefe*nin bizzat kendisi haline geldiğini kastetmiyorum, ama iki asırdan beri felsefi faaliyetin daimi bir veçhesi olduğunu söylemek istiyorum. Ve Kant'tan sonra Batı felsefesinde, bizzat *Eleştiri*nin neticesi olmaktan ziyade tarihsel-eleştirel sorunun neticesi olarak bir durak olduğunu öne sürüyorum. "Güncel olarak biz kimiz?" İnanıyorum ki, XIX. yüzyılın başlangıcından beri felsefi faaliyet alanında, birbirine bağlı olan ve birbirine indirgenemeyen iki kutup bulabiliriz. Bu kutuplardan birinde şu tarz sorular bulursunuz: "Hakikat nedir? Hakikati bilmek nasıl mümkün-

* Hegel aslında burada *Weltseele* ("Dünya-ruhu") diyor. (y.h.n.)

dür?" Bu, hakikatin biçimsel ontolojisi ya da bilginin eleştirel analizi olarak felsefenin bir kutbudur. Ve diğer kutupta da şu tarz sorular bulursunuz: "*Güncelliğimiz* nedir? Bu *güncelliğin* bir parçası olarak biz kimiz? *Güncelliğimizin* parçası olduğumuz ölçüde felsefi faaliyetimizin gayesi nedir?" Bu sorular kendi kendimizin tarihsel ontolojisi ya da düşüncenin eleştirel tarihi diye adlandıracağım şeyi ele alırlar.(9)

İşte ben ikinci tipteki bu sorular çerçevesinden delilik ya da tıp, suç ve ceza veya cinsellik üzerine birçok tarihsel incelemeye giriştim. Elbette, tarihsel ontolojimize dayanan bu soruları ele almanın pek çok biçimi vardı ve hâlâ da var. Ama bence kendimizin her ontolojik tarihi üç ilişki kümesini analiz etmelidir. Hakikatle ilişkilerimiz, yükümlülükle ilişkilerimiz, kendimizle ve başkalarıyla ilişkilerimiz.(10) Başka bir deyişle, şu soruya cevap vermek için: "Güncel olarak biz kimiz?", düşünen varlıklar olduğumuzu hesaba katmak zorundayız, çünkü hakikati düşünce yoluyla arayan, yükümlülükleri, yasaları, zorlamaları düşünce yoluyla kabul ya da reddeden ve kendi kendimizle ve başkalarıyla düşünce yoluyla ilişkilenen varlıklarız. Amacım şu genel soruya cevap vermek değil: "Düşüncemizin tarihi –hakikatle, yükümlülüklerle, kendi kendimiz ve başkalarıyla ilişkimizi kastediyorum– nasıl bizi olduğumuz şey yaptı?" Özetle: "kendi kendimizi düşüncemizin tarihi yoluyla nasıl biçimlendirdiğimizi nasıl analiz edebiliriz?" Ve "düşünce" ile, münhasıran felsefeyi, teorik düşünceyi ya da bilimsel bilgiyi anlamıyorum: İnsanların yaptıklarına karşıt biçimde ne düşündüklerini değil, yaptıklarını yaparken ne düşündüklerini analiz etmek istiyorum.(11) Analiz etmek istediğim, kendi davranışlarına verdikleri anlam, kendi davranışlarını genel stratejilerle nasıl bütünleştirdikleri, farklı pratiklerinde, kurumlarında, modellerinde ya da davranışlarında tanıdıkları, kabul ettikleri rasyonalite tipi.[1] Delilik ve psikiyatriyi, suç ve cezayı incelerken, öncelikle hakikatle, sonra yükümlülükle ilişkimize vurgu yapmaya sürüklendim. Şimdi cinselliğe dair deneyimimizin teşekkülünü incelerken, kendi kendimizle ve bu

1. Elyazması: Benim problemim toplumsal pratikler, kurumlar, davranış tipleri üzerinden hakikatle ilişkinin, yasalarla ve yükümlülükle ilişkinin, kendi kendimizle ilişkinin ne olmuş olduğunu analiz etmek.

ilişkilerin biçimlenmesine yol açmış tekniklerle ilişkilerimize gitgide daha fazla dikkat kesilmek mecburiyetinde kalıyorum.

Bu kendilik tekniklerini analiz etmek için, Yunan ve Roma kültüründe bence büyük önemi olmuş bir mefhumu başlangıç noktası olarak almak isterim. Bu akşam bu mefhuma bağlı problemlerin çok kısa bir taslağını size sunmaya çalışacağım ve belki gelecek toplantı ve seminerler boyunca bunun ilk sentezinin geliştirme imkânı buluruz.(13) Başlangıç noktası olarak seçtiğim mefhum Yunanların *epimeleia heautou* ve Latinlerin *cura sui* diye adlandırdığı şey.(14) Bu terimleri çevirmek pek kolay değil, ama bir deneyeyim. *epimeleisthai heautou*nun fiil hali "kendi kendiyle meşgul olmak" anlamına geliyor. Kendimizle meşgul olmamız, kendimizi dert etmemiz/kendimiz için kaygılanmamız (*se soucier*) gerektiği şeklindeki davranış kuralı, *epimeleisthai heautou* zorunluluğu belirten davranış kuralı Yunanlar ve Romalılar için ana etik ilkelerinden, yaşama sanatının ana kurallarından biriydi, hem de neredeyse bin yıl boyunca.

Bu k. yli uzun döneme damgasını vuran bazı uğraklara bir göz atalım. İlkin, Sokrates'in kendisi. Platon tarafından yazılan *Savunma*'da, Sokrates'in kendisini kendilik kaygısı hocası olarak sunduğunu görürüz. Yoldan geçenleri sorguya çekip onlara şöyle söylüyor: "Zenginlikleriniz, şanınız, onurlarınız için kaygılanıyorsunuz, ama ne erdeminiz, ne de ruhunuz için kaygılanıyorsunuz." Böylece Sokrates hemşerilerinin kendileri için kaygılanmaya dikkat göstermelerine gözetçilik ediyor. *Bu* görevin kendisine Tanrı tarafından verildiğini ve görevini son nefesine kadar terk etmeyeceğini düşünüyor.(15)

Sekiz asır sonra, aynı kendilik kaygısı mefhumu, *epimeleia heautou*, bir Hıristiyan olan Nissalı Gregoire'de eşit derecede önemde ortaya çıkar. Ancak Nissalı Gregoire'da tamamen farklı bir anlama sahiptir. Nissalı Gregoire bu sözle, evliliği reddedilmesi, tenden kopulması, kalbin ve zihnin bakirliği sayesinde, mahrum kalınmış ölümsüzlüğe tekrar kavuşulması faaliyetini anlar.(16) Yine *Bekâret Üzerine İnceleme*'deki başka bir bölümde, Nissalı Gregoire keybedilmiş drahmi kıssasını kendilik kaygısının modeli yapar. Kaybedilmiş bir drahmi için, bir lamba yakmak ve metal sikkenin karanlıkta parladığını gö-

rünceye kadar bütün evi dip bucak aramak, her köşeye bakmak zorundasınızdır. Aynı şekilde, Tanrı'nın ruhumuza nakşettiği resmi yeniden bulabilmek ve bedeni arındırmak için, kendimize ihtimam göstermek, aklın lambasını yakmak ve ruhun dört bir köşesini araştırmak zorundayızdır.(17)

Bu iki uç referans noktası, Sokrates ve Nissalı Gregoire arasında, kendilik kaygısının sadece daimi bir ilke olarak değil, aynı zamanda çok önemli bir pratik olarak temsil edildiğini saptayabiliriz. Hayat danışmanı ve varoluş rehberi olduklarını iddia eden bu filozoflarda, kendi kendisiyle meşgul olma ilkesi neredeyse evrensel olarak kabul görmüştür. Hocalarını takiben, Epikurosçular da insanın kendi ruhuyla meşgul olması için asla ne çok erken ne de çok geç olduğunu tekrarlarlar. Stoacılar arasından çıkan Musonius Rufus da şunu beyan eder: "İnsan ancak kendine daimi bir dikkat göstererek temin eder kendi ruhunun selametini."(18) Yine Seneca: "Hiç zaman kaybetmeden ruhunla meşgul olmalısın, kendinle meşgul olmalısın, kendi içine çekilip orada kalmalısın."(19). Prusalı Dion, *eis heauton anachoresis*, kendi içine çekilmenin gerekliliği üzerine bir söylev verir (20) ve Galen bir hekimin, bir hatibin ya da bir gramercinin yetişmesi için gereken zamanı tahmin edip, kemâle ermiş bir insan olmak için çok daha fazla zaman gerektiğini düşünür: "Kendi kendisiyle meşgul olmaya hasredilen yıllar, yıllar."(21) Epiktetos, *Diatribai*'lerinden birinde, insan evladı için şu tanımı verir: "İnsan yeryüzünde kendine ihtimam göstermek zorunda olan tek varlık türüdür."(22) Doğa hayvanlara ihtiyaçları olan her şeyi sağlamıştır, ama biz kendimize ihtimam gösterme zorunluluğunun ayrıca bize bahşedilmiş ilave bir armağan olduğunu anlamalıyız. Tanrı bu yolla bize özgür olma imkânı ve ödevi vererek bizi kendimize emanet etmiştir. Epiktetos'a göre, ontolojik açıdan insanın sonluluğuyla bağlantılı olan *epimeleia heautou*, özgürlüğün pratik biçimidir. İnsan ancak kendine ihtimam göstererek Tanrı'ya benzer hale gelir; o Tanrı ki, kendine ihtimam göstermekten başka bir şey yapmaz.

Şimdiyse, kendilik kaygısı mefhumu bizim için silikleşmiş ve kararmıştır. Sokrates'in *gnothi seuton* düsturu ve Hıristiyanlığın kendinden vazgeçmeyi içeren çileci ilkeleri tarafından üstü ör-

tülmüş gibi görünmektedir. O derece ki, eğer antik felsefenin en önemli ve en karakteristik ahlak ilkesinin hangisi olduğu sorulsa bize, hemen akla gelen yanıt *epimeleia heautou*, "kendine ihtimam göster" değil, bildiğiniz gibi, *gnothi seuton*, "kendini bil" olur. Belki de felsefi ve tarihî geleneğimiz *gnothi seuton*, "kendini bil" düsturuna gereğinden fazla değer yüklemiştir. Unutmamak gerekir ki, kendini bilme kuralı antik kültürde aslında daima kendilik kaygısıyla bağlantılıdır ve dahası, kendini bilmek kendine ihtimam göstermenin bir yolu olarak görülmüştür.(23) Hıristiyani çileciliği düşündüğümüzde, genelde kendinden vazgeçme kuralında ısrar eder, Nissalı Gregoire gibi ilk dönemde yaşamış bazı Hıristiyanların ruhani deneyimde, kendinden vazgeçmenin kendine ihtimam göstermenin bir biçimi ya da en azından eski *epimeleia heautou*nun yeni bir biçimi olduğunu unuturuz. Ve bence, Batılı kendilik tecrübesinin bu iki büyük figürünün, kendini bilmek ve çileciliğin, kendilik kaygısının bu yüzyıllar süren geleneğinde kök saldığının bilincinde olmalıyız; zira kendilik kaygısı, Yunan-Roma kültüründe, hem bir mefhum hem bir davranış kuralı, hem bir tutum hem de bir tekniktir: Kendilik tecrübesinin pratik bir matrisi. Antik felsefe tarihçilerinin çoğu, Parmenides'ten başlayıp Platon'dan geçerek Aristoteles'e kadar, ontolojinin ve metafiziğin gelişimiyle ilgilenir. Yunan bilimleri tarihçilerinin çoğu matematikler ve kozmoloji vasıtasıyla rasyonel düşüncenin gelişimiyle ilgilenir. Bence, bu Yunan-Roma kendilik kültüründe, ayrıca belli tipte bir öznelliğin, belli tipte bir kendiyle ilişkinin gelişimi de incelenmeye değer. Yunan metafiziği bizim varlıkla felsefi ilişkimiz için belirleyici olmuştur; Yunan bilimi dünyayla rasyonel ilişkimiz için belirleyici olmuştur; Yunan-Roma kültürü, bence, kendimizle etik ilişkimiz bakımından belirleyici olmuştur. Ve benim hayalim, şayet aynı konuyla ilgilenen insanlar bulabilseydim, Yunan medeniyetinin başlangıcından itibaren Batı toplumlarında bu kendilik tekniklerinin(24) tarihsel bir analizine girişmek olurdu.(25)

Bu akşam niyetim, Yunan ve Yunan-Roma medeniyetinde bu kendilik kültürünün belli veçhelerine dair çok özet bir incelemeyi size sunmak. Bu kendilik kültürünün yalnızca iki veçhesini inceleyeceğim, biri İÖ IV. yüzyılı, diğeri de İS ilk iki asrı kapsıyor.

Yunan-Roma toplumunda kendilik kültürünün eski siyasi ve toplumsal yapıların dağılmasıyla bağlantılı olduğu söylenmiştir kimi zaman: Kentlerin düşüşü, eski aristokratik yapıların sona ermesi, otokratik rejimlerin gelişmesi, özel hayatın artan önemi, sözde bir bireyciliğin gelişimine katkıda bulunmuş olabilir. Yine de benim hipotezim şu ki, bu tarihsel süreçler, eğer gerçekten vuku buldularsa, kendilik kültüründe bazı değişimlere yol açmıştır muhtemelen, ama kendi başlarına kendilik kaygısına atfedilen büyük değerin sebebi değildirler.(26) Ve bu kendilik kaygısı en azından İÖ IV. yüzyıldan beri gayet iyi bilinir ve ona büyük değer verilmiştir. Örneğin, en azından Plutarkhos'a göre, birisi bir Sparta kralına Spartalıların topraklarını neden kendilerinin ekmeyip, bu işi kendileri için yapmayı Hilotlara bıraktıklarını sorduğunda, kral şu cevabı verir: "Topraklarımızı kendimizin ekmememizin sebebi kendimizle meşgul olmayı tercih etmemizdir."(27) Yine Ksenophon'un *Cyropaedia*'sında, (Ksenophon'a göre büyük kralın ve kâmil insanın modeli olan) Cyrus'un pek çok büyük zafer ve önemli fetihten sonra sarayına döndüğünü görürüz: Eski dostlarına ve eşlikçilerine kavuştuğunda onlara sorar: "Pekâlâ, şimdi ne yapacağız?" Ve Cyrus cevabı kendi verir: Cevap "yeni imparatorlukla ilgileceğim ya da ilgileneceğiz" değildir. Şunu söyler: "Artık zafere ulaştığımıza göre, kendimize ihtimam göstermek zorundayız."(28) Kendilik kültürü, klasik sitenin çöküşünün tetiklediği geç döneme ait bir fenomen değildir; antikçağda pek çok biçim almış, erken dönemde ortaya çıkan bir fenomendir.

"Kendine ihtimam göstermelisin" ilkesinin ilk felsefi ayrıntılandırılışı Platon tarafından yazılan bir diyalogda bulunur, *Alkibiades*(29): Yeni-Platoncular bu diyaloğun Platon'un eserlerinin sınıflandırılmasında ilk sırada geldiğini düşünüyorlardı. İS II. yüzyılda yaşayan bir Yeni-Platoncu olan Albinus, felsefe yapma ve erdemi hayata geçirme yaşına ulaşmış "doğal olarak yetenekli her delikanlı"nın *Alkibiades*'i tetkik etmekle işe başlaması gerektiğini söyler. Yine Proklus, bu diyaloğu bir *arche apases philosophias*, yani bütün felsefenin ilkesi ve başlangıç noktası olarak görür, çünkü bu diyalog insanlara kendilerine ihtimam göstermeyi öğretir.(30) Aslında ve bu metne daha geç

zamanda verilen altbaşlığa [*Peri anthropines phuseos* ("İnsan Doğası Üzerine")] rağmen, bütün diyaloğun konusu *epimeleia heautou*dur. Sokrates Alkibiades'i kendisine ihtimam göstermesi gerektiğine ikna etmeye çalışır. Ben de bu *epimeleia heautou* analizinin sadece üç ya da dört noktasına parmak basmak istiyorum.

İlk nokta şu: Alkibiades neden kendisine ihtimam göstermelidir? Sokrates tarafından verilen yanıt, onun yaşamının geçiş döneminde olduğudur. Alkibiades doğumun, servetinin, statüsünün ona sağladığı imtiyazlardan memnun değildir. Tam olarak, yaşamını, *katabionai*, tüm bunlardan istifade ederek geçirmek istemediğini söyler. Alkibiades sitede yaşayan başka herkese ve ayrıca, dışarıda, Sparta kralı ile Pers hükümdarına üstün gelmek ister. Ama çok geçmeden Alkibiades'in bunu başarmaya kadir olmadığı ortaya çıkar. Genç Spartalıların istifade ettiği iyi eğitimi almamıştır. Tamamen cahil ihtiyar bir kölenin eline verilmiştir ve "adalet" ve "dirlik düzenlik" sözcüklerinin ne anlama geldiğini bile bilmemektedir. Alkibiades cahilliğinin nerelere kadar uzandığını keşfedince iyice mahcup olur. İçine düştüğü bu güç durum onu umutsuzluğa sevk eder. Ama Sokrates araya girer ve ona şu önemli sözü söyler: "Elli yaşında olsaydın, durum kaygılandırıcı olurdu. O zaman çok geç olurdu. Ama henüz çok gençsin ve tam da *epimeleisthai heautou*, kendine ihtimam göstermek zorunda olduğun çağdasın." Böylece, gördüğünüz üzere, kendine ihtimam gösterme yükümlülüğü önce doğrudan genç adamın yaşına, siteyi yönetme projesine ve kusurlu bir pedagojiye bağlıdır.

Ama Alkibiades nasıl kendine ihtimam gösterebilir? Kimse ona yardım etmeye hazır değildir, en azından henüz çok gençken etrafını saran hayran güruhu içinde. Diyalog başladığı tarihte Alkibiades artık on altı, on yedi yaşını geçmiş, büyümüş, sakalları çıkmaya başlamıştır, artık eskisi gibi arzu edilir değildir. Sokrates'in müdahale etmesinin sebebi de budur zaten. Sokrates Alkbiades için felsefi bir sevgi duyar ve ona kendine ihtimam göstermesi için yardım edebilecek durumdadır. Böylece, gördüğünüz gibi, kendilik kaygısı bir şekilde doğrudan kişisel bir ilişkiye, hocanın öğrencisine beslediği şahsi ve felsefi bir sevgiye bağlıdır. Ama Sokrates ile Alkibiades "kendilik kaygısı"nın

tam olarak ne olduğunu, bu "kendilik kaygısı"nın neden ibaret olduğunu belirlemek durumundadır. Ve Sokrates kendi'nin ruhtan başka bir şey olmadığını açıklar ve ruhuna ihtimam göstermek ruhun gerçekten ne olduğunu keşfetmeyi gerektirir. Netice itibariyle, ruhunu, daha doğrusu, ruhun gerçekliği olan ilahi unsuru temaşa etmek zorundadır.

Özetle, *Alkibiades*'te, [ilk olarak] kendilik kaygısının açıkça genç bir aristokratın siyasi hevesine bağlı olduğunu görebiliriz: Eğer başkalarını yönetmek istiyorsan, öncelikle kendin için kaygı duymak, kendini dert edinmek zorundasın. İkinci olarak, kendilik kaygısı kusurlu bir pedagojiye bağlıdır. Kendine ihtimam göstermek zorundasın, çünkü aldığın eğitim neleri bilmeye muhtaç olduğunu sana öğretmekten âciz. Üçüncü olarak, genç adam ile hocası arasındaki felsefi ve erotik ilişkiye bağlıdır ve esas itibariyle ruhun kendisi tarafından temaşa edilmesi biçimini alır.

Bence, çağımızın ilk asrında Yunan-Roma kültüründe ortaya çıkan kendilik kültürü, Alkibiades, Sokrates ve Platon'da karşılaştığımız şeyden derinden farklıdır. Sokratesçi *epimelei tes psuches* ile kıyaslandığında, Seneca, Prusalı Dion, Epiktetos, Plutarkhos, Marcus Aurelius, Galen vb tarafından icra edilen kendilik kültürü az önce andığım kesin hususlar bakımından farklı görünür. Böylece ona, Hıristiyan kendilik teknolojisi diye görülecek şey yönünde önemli bir aşama olarak bakılabilir. Çağımızın ilk iki asrında Yunan-Roma kültüründe gözlemleyebildiğimiz bu yeni ya da kısmen yeni kendilik kültürü şunlar içerimler: 1) Kendiyle daimi bir ilişki ve sadece iyi bir site yöneticisi haline gelmenin bir hazırlığı değildir. 2) Kendiyle eleştirel bir ilişkiyi gerektirir ve sadece kusurlu bir pedagojinin tamamlayıcısı değildir. 3) Hocayla bir otorite ilişkisi (ve sadece erotik bir ilişki değil). Ve 4) Salt ruhu temaşa etmekten çok farklı olan bir dizi pratik, çileci uygulama. Bence bu dört fikir, yani kendiyle daimi bir ilişki, kendiyle eleştirel bir ilişki, kendine ihtimam göstermek için başkasıyla bir otorite ilişkisi fikri ve kendine ihtimam göstermenin sadece salt temaşa olmayıp, bir dizi pratik olması fikri, bütün bunlar yalnızca çağımızın ilk iki asrında görülen kendilik kültürünün değil, aynı zamanda Hıristiyani kendilik

kaygısının ve bir şekilde bizim kendi kendilik kültürümüzün ayırt edici özellikleridir.(31)

İlk husus, kendilik kaygısı kendiyle daimi bir ilişki olmalıdır. Sokrates, hatırlayacaksınız, Alkibiades'e kendiyle meşgul olmak için gençliğinden yararlanmasını salık veriyordu. Elli yaşında, çok geç olurdu. Tersine, Epikuros -ki Sokrates'ten sonra oldukça erken bir dönemde yazıyordu, III. yüzyılda- o söyle diyordu: "İnsan gençken, felsefe yapmakta duraksamamalı ve ihtiyarladığında da felsefe yapmakta duraksamamalı. İnsanın kendi ruhunu dert etmesi için asla çok erken ya da çok geç değildir."(32) Çok açıkça üstün gelen, bu ömrü boyunca kendine daimi bir alaka, dikkat gösterme ilkesidir. Sözgelimi Musonius Rugus şunu söyler: "Esenlik dolu bir hayat sürmek istiyorsa insan kendine her daim iyi bakmalı."(33) Ve Galen: "Kâmil bir insan haline gelmek için, herkesin, ömrü boyunca talim etmeye ihtiyacı vardır"(34), her ne kadar, ruhunu çok genç yaşlardan itibaren gözetmenin evla olduğu doğru olsa da. Seneca ve Plutarkhos'un öğüt verdiği dostlarının artık, Sokrates'in hitap ettiği o hırslı ve arzulanır gençler olmadığı bir olgudur.(35) Bunlar kimi zaman (Serenus gibi) delikanlılar, kimi zaman da (tıpkı Seneca ile uzun bir ruhani mektuplaşma sürdürürken Sicilya'nın vekili olmak gibi çok önemli bir görev icra eden Lucilius gibi) olgunluğa erişmiş adamlardır. Epiktetos gençler için bir okur yönetir, doğru, ama kendileriyle meşgul olma ödevini hatırlatmak için bazen yetişkinlere, hatta konsül görevi yapan şahsiyetlere seslenme fırsatı da bulur. Marcus Aurelius da notlarını bir araya toplar -bunu yaptığında imparatordur ve onun için söz konusu olan kendine yardıma koşmaktır. O halde kendiyle meşgul olmak hayata anlık ve geçici bir hazırlık değildir, bir yaşam biçimidir bu. Alkibiades sonrasında başkalarıyla meşgul olmak istiyorsa, önce kendiyle meşgul olması gerektiğinin ayırdına varır. Artık, söz konusu olan kendi*yle* ve kendisi *için* meşgul olmaktır.

Kendine yönelik tutumunu değiştirmek, *ad se convertere*, gibi bu çok önemli fikrin kaynağı budur: Varoluşunda nihai amaç olarak kendine geri dönmeyi sağlayan faaliyet fikri. Bu *epistrophe*nin, bu dönmenin (*conversion*) tipik olarak Platoncu bir fikir olduğunu söyleceksiniz bana. Ama *Alkibiades*'te gördüğümüz

gibi, ruhun kendine dönüş (*se tourner*) hareketi aynı zamanda bakışının ışığa, gerçekliğe, ilahi unsura, özlere ve özlerin görünür olduğu göküstü dünyaya doğru cezbedildiği harekettir. Seneca veya Epiktetos'un davet ettiği tersine dönüş (*retournement*), bu dönüş çok farklıdır.(36) Bu âdeta yerinde yarım tur atmaktır. Kendine yerleşmekten ve orada ikâmet etmekten başka bir amacı ve sonu yoktur. Kendine dönmenin nihai hedefi kendiyle belli sayıda ilişki tesis etmektir. Bazen bu ilişkiler hukuki-siyasi bir model üzerinde tasavvur edilir: Hedef kendine egemen hale gelmek, kendi üzerinde tam bir hâkimiyet sağlamak, tamamen bağımsızlaşmak, tam ve dolu dolu kendinde olmaktır (Seneca'nın sık sık söylediği gibi, *fieri suum*). Bunlar ayrıca sıklıkla iyiliklere sahip olma [iyiliklerden zevk alma (*jouir de*)] modeline uygun olarak temsil edilirler: Kendine sahip olmak [kendinden zevk almak], kendinden keyif duyma, kendinde arzusuna tatmin bulma. Bu düşünce biçiminde, kendiyle ilişki bir şekilde içsel bir ereğe yöneltilmiştir.

İkinci önemli farklılık pedagojiye ilişkindir. *Alkibiades*'te, kendilik kaygısı pedagojideki eksikliklerden dolayı zaruriydi, zira eğitimi tamamlıyor ya da onun yerini alıyordu: Her halükârda söz konusu olan, bir eğitim vermekti. Kendilik kaygısının yaşam boyu sürdürülmesi gereken bir yetişkin pratiği haline geldiği an, pedagojik rolü silinme eğilimi gösterir ve başka işlevler ortaya çıkar.

Öncelikle eleştirel bir işlev. Kendilik kültürü yalnızca yeni bilgiler edinmeye olanak tanımakla kalmaz, daha da iyisi, tüm kötü alışkanlıklardan, kalabalıktan, kötü hocalardan ve de aile ile çevreden kaynaklanan bütün yanlış kanılardan kurtulmayı sağlar. Öğrendiklerinden arınmak, bildiğini unutmak, *de-discere*, kendilik gelişiminin önemli görevlerinden biridir.

Fakat [kendilik kültürü] bir de mücadele işlevine sahiptir. Kendilik pratiği artık daimi bir kavga olarak tasavvur edilir. Söz konusu olan basitçe gelecek için değer sahibi bir insan yetiştirmek değildir. Bireye ömrü boyunca savaşmasını sağlayacak silahlar ve cesaret verilmelidir. Bu iki metaforun ne kadar yaygın olduğunu şüphesiz biliyorsunuzdur. Atletik mücadele (yaşamda, ardı ardına önüne çıkan hasımlardan kurtulmak ve

kavgada olmadığı zaman bile antrenmana devam etmek zorunda olan bir pehlivan gibidir insan) ve savaş metaforu (kendilik her an düşmanın hücumuna uğrayabilecek bir ordu gibi organize edilmelidir). Ruhun manevi kavgası, ruhun manevi mücadelesi şeklindeki büyük Hıristiyan teması, eski paganizm döneminde kendilik kültürünün temel bir ilkesidir zaten.

Ama bilhassa, bu kendilik kültürü iyileştirici ve tedavi edici bir işleve sahiptir.(37) Tıbbi modele pedagojik modelden çok daha yakındır. Elbette Yunan kültürü konusunda bazı çok eski olguları unutmamak gerekir. Hem ruhun tutkuları hem de bedenin hastalığı anlamına gelen *pathos* gibi bir mefhumun varoluşu; "iyileşmek", "tedavi etmek", "uzvu kesmek", "hacamat etmek", "bağırsak boşaltmak" gibi ifadelerin hem ruh hem de beden için kullanılmasına izin veren geniş bir metaforik alan. Ayrıca Epikurosçulara, Kiniklere ve Stoacılara âşina bir ilkeyi de hatırlamak gerek: Filozofun rolü ruhun hastalıklarını iyileştirmektir. Plutarkhos bir gün, felsefe ile tıbbın, *mia khora*, tek bir bölge, tek bir alan teşkil ettiğini söyleyebilmiştir.(38) Ama ben de tıp ile kendilik kültürü arasındaki karşılıklı ilişki üzerinde ısrar etmek istiyorum. Epiktetos, okulunun yalnızca bir okul ya da bir eğitim yeri olarak görülmesini istememiştir. Daha ziyade, okulunun *iatreion* diye adlandırdığı bir tıbbi muayenehane olarak görülmesini istiyordu. Onun ruhun bir dispanseri olmasını, öğrencilerinin hasta olduklarının bilincine varmalarını istemiştir. Anlattığına göre, aralarından birinin omzu çıkmıştı, bir diğerinde çıban vardı, üçüncüsü akarcadan mustaripti, bir diğerinin başı ağrıyordu. Ve hepsi tasım öğrenmek istiyorlardı. İhtiyaç duydukları ilk tedavi tıbbi bir tedaviydi. Yaralarını iyileştirmeleri, vücutlarındaki her türlü sıvı akışını durdurmaları, öfkelerini bastırmaları, zihinlerini sakinleştirmeleri gerekiyordu. (39) Tersine, Galen gibi bir hekim ruhu tutkulardan, yani akla isyan eden başıbozuk enerjilerden olduğu gibi yanlış kanılardan doğan hatalardan da iyileştirebileceğini düşünüyordu. Galen, *Ruhun Tutkuları Üzerine İnceleme*'sinde, giriştiği ve başardığı sağıltma işlemleriyle övünür. Öfkelenmeye meyyal bir dostunu iyi etmiştir, ruhu ehemmiyesiz olaylar yüzünden allak bullak olmuş bir gencin şifa bulmasını sağlamıştır.(40) Bütün bu fikirler şimdi

çok tanıdık gelebilir ve aslında öyledir de; ama Batı'da öznelliğin tarihi açısından kendilik deneyimi ile tıbbi pratik arasındaki bağlantıları kavramanın çok önemli olduğuna inanıyorum. Tıbbi pratik ile kendinin içsel tecrübesinin birbirine hangi dönemde ve hangi koşullar altında bağlandığını kavramak önemlidir.

Şimdi, bahsettiğim üçüncü husus üzerinde durmak istiyorum. *Alkibiades*'te sözü edilen kendiyle meşgul olmak ile imparatorluk dönemi kültüründe kendilik pratiği arasındaki üçüncü önemli farka işaret etmek istiyorum. Hatırlayacağınız üzere, Platon'un diyaloğunda, hocayla erotik-felsefi ilişki asli bir şeydi. Sokrates ile Alkibiades'in birlikte genç adamın ruhunu ele aldıkları çerçeveyi oluşturuyordu. Çağımızın ilk ve ikinci asrında, kendiyle ilişki hep bir hocayla, bir yöneticiyle ya da her halükârda başkasıyla ilişkiye dayanıyor olarak düşünülegelmiştir, ama bu, aşk ilişkisinden gitgide bağımsızlaşan [bir ilişkidir].(41) Başkasının yardımı olmadan kendi ruhumuzla meşgul olamayacağımız genel kabul görmüştür. Seneca hiç kimsenin içinde bulunduğu *stultitia* halinden kendi başına kurtulabilecek kadar güçlü olmadığını söylüyordu.(42) Ama bir tilmiz ile hoca arasındaki bu zorunlu ilişkiler bir şekilde teknik ya da bazen yönetsel, kurumsal ilişkilerdir ve erotik ilişkiyle hiç alakaları yoktur. Sıkı sıkıya okula bağlı organizasyonlar vardır; Epiktetos'un okulu bunun bir örneği olarak gösterilebilir. Bu okulda bir dizi hiyerarşik ilişki ve bir dizi farklı eğitim vardır. Daha uzun süreli dersler için orada kalan öğrenciler yanı sıra yoldan geçen dinleyiciler de kabul ediliyordu okula, ama kendileri filozof ve ruhun idarecisi olmak isteyenlere bir öğretim veriliyordu;[2] Arrien tarafından bir araya getirilen sohbetlerden bazıları kendilik kültürünün müstakbel uygulayıcıları için birer teknik derstir. Ayrıca, özellikle Roma'da, kendi gruplarına ya da müşterilerine mensup büyük şahsiyetlerin çevresinde yer alan özel danışmanlar da görüyoruz. Gördüğünüz gibi, erotik ilişkiyle hiç alakası yok.

Ve son husus. Bu kendilik kültürünün sadece bazı filozoflar ve ruh teknisyenleri tarafından bir avuç öğrenciye verilen soyut

2. Cümle pek anlaşılmıyor; elyazmasına göre düzeltiyoruz.

tavsiyelerden ibaret olduğunu akla getirmemek gerek. Bu kendilik kültürünün sadece ahlaki bir tutum olduğunu da tahayyül etmemeli. Bu, çok çeşitli bir dizi etkinlik, teknik ve araçtan oluşan gayet yaygın bir pratikti. Ne yazık ki bu konu üzerinde daha fazla duracak vaktim yok. Yalnızca, bir örnek vermiş olmak için, kendilik kültüründen yazının öneminin altını çizmek istiyorum. (43) Çoğunlukla kişisel yazının modern bir keşif (belki de XVI. yüzyılın ya da Reform'un getirdiği bir yenilik) olduğu varsayılır. Aslında, yazı yoluyla kendiyle kurulan ilişki Batı'da çok uzun bir geleneğe sahipti. Ben, Sokratesçi tavırda hâlâ egemen olan bellek kültüründen, Yunan-Roma dönemi kültüründeki yazı ve not alma pratiğine doğru kaymayı gözlemlemenin mümkün olduğuna inanıyorum. Bu dönemdeki kendilik kültürü kişisel defter kullanımını içeriyordu, bunlara *hupomnemata* adı veriliyordu. Ve bu kişisel defterlere, okumalarınızı, sohbetlerinizi, gelecek meditasyonların konularını not alıyordunuz; yine rüyalarınızı, günlük zaman çizelgesinizi not düşüyordunuz.

Mektup yazmak da bu kendilik pratiklerinde önemli bir yer tutuyordu, çünkü bir mektupta hem kendinizle hem de bir idareci, bir dost ya da size, onun için de sizin için de geçerli olan öğütler verebilen başka biriyle bir ilişki sürdürüyordunuz. Bu pratiklerin yayılmasıyla birlikte, öyle görünüyor ki kendilik deneyimi, tam da bu sebeple yoğunlaştı ve genişledi. Kendilik bir gözlem alanı haline geldi. Seneca ve Plinius'un mektupları, Marcus Aurelius ile Fronto'nun yazışmaları, insanın kendine göstermesi gereken dikkate ilişkin uyanıklığa ve titizliğe delalet eder. Mektup genelde günlük yaşamın ayrıntılarına, sağlıkta ve mizaçta görülen küçücük değişimlere, hissedilen küçük fiziksel rahatsızlıklara, zihnin faaliyetlerine, yapılan okumalara, hatırda kalan alıntılara, şu ya da bu olay hakkındaki düşüncelere dayanır. Kendiyle ilişkiye sahip olmanın belli bir biçimi ile bütün bir deneyim alanı gözle görünür olduğu halde, bunlar daha önceki belgelerde bulunmaz.

Bu bakış açısından, Aelius Aristides'in *Kutsal Masallar*'ı (*Hieroi Logoi*) dikkat çekici bir tanıklık teşkil eder. Aelius Aristides tarafından kaleme alınan bu metinler, sağlık tanrısı Asklepios'a karşı şükran ifadeleridir. Aslında, Aelius Aristides on yıldan

fazladır hastadır, ama ilginç olan şu ki, onu kurtaran Tanrı'ya bir şükran ifadesi olan bu metinde, Aelius Aristides bu on yıl boyunca gördüğü yüzlere rüyanın bir dökümünü sunar. Özgün haliyle üç yüzden fazla dize barındıran bu metin, sadece Aelius Aristides'in hastalığının değil, hayatının bütün gece ve gündüzlerinin hakiki bir güncesidir. Tanrı'ya duyulan şükran şeklindeki geleneksel çerçevesinde, Aelius Aristides, öğütler veren ve denenecek ilaçlar salık veren, kendi hastalığının, ıstıraplarının, çeşitli hislerinin, hastalığın ilk habercisi düşlerinin ve rüyalarının vs bir tutanağını tutar. Bu durumda hastalık hastalığının semptomlarının sınırlarına mı ulaşılıyor? Hiç kuşkusuz. Ama problem Aelius Aristides'in ne ölçüde hasta olduğunu öğrenmek değildir. Önemli olan, daha ziyade, kendi çağının kültürünün, hastalığa dair şahsi tecrübesini ifade etmek ve başkalarına aktarmak için ona sunduğu imkânları teşhis etmektir.

Bunu çabucak geçtiğim için kusuruma bakmayın. Yüksek İmparatorluk dönemimde kendilik kaygısı temasının özel felsefi bir doktrinde bulunmadığına dair bir fikir vermek istiyordum. Bu evrensel bir davranış kuralıdır ve aynı zamanda hakiki bir pratiktir. Pek çok kimse bu kodu uygular. Kendi kurumları, kuralları, yöntemleri, teknikleri, talimleri olan bir pratiktir bu. Ve ayrıca bir deneyim, bireysel bir deneyim tarzıdır; kendi imkân ve ifade biçimleriyle birlikte bireysel ve aynı zamanda kolektif bir deneyim tarzı. İşte bu sebeple, bence, o dönemde "kendilik kültürü"nden söz edilebilir.

Bitirirken, meşru bir soruya cevap vermemiz gerektiğine inanıyorum. Az önce söylediğim gibi, kendilik kaygısı ve ona bağlı bütün tekniklerin klasik kültürde bu kadar önemli olduğu doğruysa, nasıl oluyor da bu tema açıkça ortadan kaybolmuştur ya da ortadan kaybolmuş gibi görünmektedir? Daha basit bir ifadeyle, nasıl oluyor da, *gnothi seauton*un hatırası antik düşüncenin en yüksek ifadelerinden biri olarak sunulmuşken, diğer ilkeye, *epimele seautou*, "kendine ihtimam göster" ilkesine uzun süre verilmiş olan önem unutulmuştur. Buna dair pek çok sebep gösterilebilir.(45) İlk sebep, Hıristiyan çileciliğinin etik paradoksudur. Bu tür bir çilecilikte, kendilik kaygısı bir fedakârlık, bir kurban etme biçimine bürünür. Kendinden vaz-

geçiş kendi üzerimizde gerçekleştirmemiz gereken çalışmanın ana amacıdır. İkinci sebep, bu kendilik tekniklerinin çoğunun, bizim dünyamızda, eğitim ya da pedagoji, tıp ya da psikoloji teknikleriyle bütünleştirilmiş olmasıdır. Kendilik teknikleri, otorite ve disiplin yapılarıyla bütünleştirilmiş ya da kamuoyu, kitle iletişim araçları, –başkalarına ve kendi kendimize yönelik tutumumuz açısından şekillendirici bir rol oynayan– anket teknikleri tarafından ikame edilip dönüştürülmüştür; öyle ki, kendilik kültürü artık insanlara başkaları tarafından dayatılmaktadır ve bağımsızlığını kaybetmiştir. Üçüncü sebep, bence, beşerî bilimlerin, kendiyle asli, ana ilişkinin esas itibariyle bir bilgi ilişkisi olduğunu ve böyle olması gerektiğini varsaymasıdır. Dördüncü ve son sebep de, çoğu zaman insanların, yapmaları gereken şeyin, kendinden saklanan gerçekliğin örtüsünü kaldırmak, onu özgürleştirmek ve toprağın altından çıkarmak olduğuna inanmasıdır. Ama kendilik, bence, saklanabilen bir gerçeklik olarak görülmemelidir. Kendilik, kendi tarihimiz/hikâyemiz aracılığıyla geliştirilen teknolojilerin bağlılaşığı olarak değerlendirilmelidir bence. Öyleyse sorun kendiliği kurtarmak, "özgürleştirmek" değil, kendimizle yeni türde, yeni tipte ilişkiler kurmanın nasıl mümkün olabileceğini düşünmektir.(46)

Notlar

1. Lucien de Samosate, *Hermotimus ou les sectes*, *Œuvres complètes*, Fr. Çev. E. Talbot, Cilt 1, Paris Hachette, 1866, s. 289-334. Foucault Lucien'in bu metninden daha önce 20 Ocak 1982'de Collège de France'da verdiği *L'herméneutique du sujet* başlıklı derste bahsetmiştir ve bu konuya *le souci de soi* içinde daha hızlıca döner. Bkz. *HS*, s. 89-90 [*Öznenin Yorumbilgisi*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2019 s. 82-3]; *SS*, s. 64-5.
2. Immanuel Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, s. 211-21.
3. Bkz. Moses Mendelssohn, "Que signifie éclairer?", *Aufklärung, Les Lumières allemandes*, Ed. G. Raulet, Flammarion, Paris, 1995, s. 17-22.
4. Felsefi *Aufklärung* ile *Haskala, "Yahudi Aydınlanması"* arasındaki karşılaşma üzerine bkz. *GSA*, s. 10-1; Michel Foucault "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 174-5. *Haskala* konusunda ayrıca bkz. F. Gros, *GSA*, Sayı 12, s. 23.
5. Kant'ın metninin, şimdi, güncellik, "bugün" üzerine –ve tarihin tam bu anında *biz* neyiz üzerine– bu felsefi sorgulamanın ortaya çıkışının ışığında tartışılması kuşkusuz Foucault'nun "*Was ist Aufklärung?*"a hasrettiği metinler dizisinin en değişmez unsurudur. Bkz. Michel Foucault, "Introduction par Michel Foucault", *DE II*, s. 431; "Pour une morale de l'inconfort", *DE II*, s. 783; "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, s. 67-8; Yapısalcılık ve Postyapısalcılık, Birey Yay., s. 41; "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 175- 80; "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 172; "La vie: l'expérience et la science", *DE II*, s. 1584-5; "La technologie politique des individus", *DE II*, s. 1632-3; *GSA*, s. 12-6. Bu sorgulama aynı zamanda, Foucault'nun Ekim 1979'da Standford'da "Tanner Lectures" vesilesiyle gerçekleşen bir tartışma sırasında verdiği bir yanıtın merkezinde bulunur. "Söylemek zorunda olduğum şey şu ki, birçok Alman düşünürüyle ve özellikle de Frankfurt Okulu'ndaki insanlarla derin bir benzerlik hissediyorum. İnanıyorum ki Almanya ve Fransa'da en önemli ve en süreğen felsefi problemlerden biri, Aydınlanma, *Aufklärung* problemidir; [yani] XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, hem toplumun ve kültürün, hem bilimin ve edebiyatın, hem ussallık sistemi ve otorite sisteminin başına bir şey geldiğinde vuku bulan şeye dair problemdir. *Aufklärung* nedir? Aydınlanma nedir?: Bu ne demektir, bunun ne gibi neticeleri olmuştur? Bunun her zaman en önemli felsefi problemlerden biri olduğuna inanıyorum. Unutmayalım ki Kant 1784'te "*Aufklärung* nedir?" başlıklı çok ilginç bir metin yazdı. Ve bence, Batı düşüncesi tarihinde ilk kez bir filozof kendine şu

soruyu sormuş oldu: Bugün neler oluyor? Bu tarz bir sorunun felsefenin sahasına girişi, "bugün"ün felsefi bir kategori olarak bu alana dahil olması bizim felsefe tarihimiz açısından çok önemli, çok tuhaf ve kesinlikle tayin edici bir şeydir. Bundan önce, ne Descartes, Spinoza veya Leibniz, ne kendi tarihleriyle, kendi kültürleriyle derinden ilgilenen , Descartes ve Spinoza'ya nazaran politik problemlerle daha fazla alakadar olan Hobbes ya da Hume gibi insanlar, bu problemi felsefi açıdan işin içine sokmadı ve ifade etmedi: Bugün neler oluyor? "Bugün" nedir? Güncelliğimiz nedir? Ve biz kimiz? Nasıl kendi çağdaşlarımız olabiliriz? Bu soru Kant'ın sorusudur ve belli bir manada, Kant'ı, hatta üç *Eleştiri*yi, "*Aufklärung* nedir?" sorusundan hareketle yeniden yorumlamanın mümkün olacağına inanıyorum; ve bir şekilde, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bile, âdeta "*Aufklärung* nedir?" sorusuna verilmiş bir yanıttır ve yine inanıyorum ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, "*Aufklärung* nedir?" sorusuna verilmiş bir yanıt olduğu gösterilebilir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* kitabı "*Aufklärung* nedir?" sorusuna verilmiş bir yanıttan başka bir şey değildir; tabii şu farkla, burada *Aufklärung* dünyanın bütünsel tarihidir. Ama bu problem şudur: Şimdi neler oluyor ve çağdaşı olduğumuz olaylar ve dünya ne anlama geliyor? Bu elbette aynı zamanda Nietzsche'nin de sorusuydu. Nietzsche'nin bütün felsefesi, Nietzsche'nin bütün yapıtları güncel dünyada nelerin olup bittiğine, "bugün"ün ne olduğuna dair bir teşhis koymayı hedefliyordu. Ve bu tür hem tarihsel, hem politik olan, hem tarihsel, hem güncel olan bir sorunun, felsefi bir soru olarak bu sorunun, XIX. ve XX. yüzyıllardaki Alman düşüncesinin çok karakteristik bir yanını temsil ettiğine inanıyorum; bazı Fransız düşünürlerin –isim vermeyeceğim [Foucault'nun aklında muhtemelen Koyré, Bachelard, Cavaillès ve Canguilhem var; bkz. Michel Foucault, "Introduction par Michel Foucault", *DE II*, s. 432-3; "La vie: l'expérience et science", *DE II*, s. 1586]– felsefi problemi aynı terimlerle ortaya koyduğuna inanıyorum. En azından bana gelince, kendi felsefi ailemi belirtmem gerekseydi, bu ailenin, "bugün"ün anlamı sorusunu ya da güncelin teşhisini asli felsefi soru haline getiren bütün filozoflardan oluştuğunu söylerdim. İşte bu anlamda, örneğin Frankfurt Okulu'ndaki insanlara kendimi çok yakın hissediyorum, her ne kadar her hususta onlarla aynı fikirde olmasam da. Şimdiye kadar yapmaya çalıştığım her şey elbette Frankfurt Okulu'yla ayrılıklarımızı gözler önüne sermekti. Örneğin hapishane konusunda: Hapishane konusunda bir kitap yazmamın sebebi, Kirschheimer ve Rusche'nin çok güzel ve çok ilginç eserinin [bkz. G. Rusche ve O. Kirschheimer, *Punishment and social Structures*, Fr. Çev. F. Laroche, New York, Kolombiya, University Press, 1939; *Peine et Structure sociale. Histoire et "théorie critique" du régime penal*, Paris, Editions de Cerf, 1994] beni pek çok bakımdan tatmin etmemesidir. Ama benim ailem, felsefi ailemdir. Heidegger'in de asli problemi "*Aufklärung* nedir?" olan filozoflardan biri olduğunu söylemek zorundayım. Ya da başka bir ifadeyle, benim kendi şimdim ve şu an bu soruyu yazmakta olduğum an olan bu ânın anlamı, tarihsel anlamı veya metatarihsel anlamı nedir? Düşüncenin güncelliği ve düşüncenin güncelliği ile düşüce tarihindeki çok uzak bir olay arasındaki ilişki, işte, sanıyorum, bu çok karakteristik bir şey." Ayrıca bkz. Michel Foucault, *Discussion with M. Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault, D(250) 8, s. 40-1. "Bilhassa, aralarında kendimi saydığım belli sayıda insanın mensubu olduğu bu eleştirel tavrı kabaca *Aufklärung*'a borçlu olduğumuzu düşünüyorum; yani şimdinin eleştirel analizi olan felsefi bir görev var. Felsefenin işlevi genelde sürekli değişken olmaktır, ne olduğumuzun eleştirel analizinin işlevi. Bu ölçüde, ben

kendimi tamamen *Aufklärung*'un bir varisi olarak görüyorum, hem de bu şahsi bir seçim değil, ama sebebi bence durumun bu olması, şimdimiz hâlâ bu şekilde yapılıyor."

6. Burada ve devam eden satırlarda, Foucault bu sözcüğü Fransızca telaffuz ediyor.

7. Bkz. Johann Gottlieb Fichte, *Considérations destinée à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, Fr. Çev. J. Barni, Paris, Payot, 1989. Foucault, Collège de France'daki açılış dersi *Les gouvernements de soi et des autres*'da, Kant'ın *Aufklärung* üzerine metninden on dört yıl sonra güncellik sorusunu, bu kez Fransız Devrimi konusunda, yeniden sorduğunu savunur: "Qu'est-ce que c'est que la Révolution?". Bkz. *GSA*, s. 16-21; Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 167-71.

8. G.W.F. Hegel, "Lettre du 13 octobre 1806 à Niethammer", *Correspondance*, Fr. Çev. J. Carrère, Gallimard, Paris, Cilt 1, 1990, s. 114: "İmparatoru –bu dünya ruhunu– şehri keşfe giderken at üstünde gördüm. Bir noktaya sabitlenmiş, at üzerinde oturan, dünyaya yayılan ve ona hükmeden böyle bir insanı görmek gerçekten de harikulade bir duygu."

9. Michel Foucault, Collège de France'daki açılış dersi *Les gouvernements de soi et des autres*'da, benzer şekilde, Kant'ın "modern felsefeyi aralarında paylaşan iki büyük geleneği" kurduğunu öne sürer: Bir yanda, "doğru bilginin hangi koşullarda mümkün olduğu sorusunu soran eleştirel felsefe geleneği" (Foucault buna "hakikatin analitiği" der), öte yanda, güncellik ve "mümkün deneyimlerin güncel/fiili alanı" sorusunu soran eleştirel gelenek (Foucault bunu bir "şimdinin ontolojisi, güncelliğin bir ontolojisi, modernitenin bir ontolojisi, kendimizin ontolojisi" diye adlandırır) bulunur. Bkz. *GSA*, s. 21-2. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Aydınlanma nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 172. Foucault, Kant ve *Aufklärung* üzerine yazdığı Amerika'da yayımlanan makalesinde bir "kendimizin tarihsel ontolojisi"nden olduğu gibi, bir "kendimizin eleştirel ontolojisi"nden, yani bir "tutum"dan, "kendi tarihimizin daimi eleştirisi olarak karakterize edilebilecek felsefi bir *ethos*"tan söz eder. Bkz. Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 187-9. 1983'ün Ağustos ayında Berkeley California Üniversitesi'nde verdiği konferanslar dizisinde, Foucault "bir sözcenin doğru olduğundan nasıl emin olunur?" sorusunu yeniden hakikatin analitiği geleneğine yönlendirirken, "Doğruyu söyleme zorunluluğunun önemi nedir? Doğruyu kim söyleyebilir? Neden doğru söylemeli, onu bilmeli, onu kimin söylemeye muktedir olduğunu teşhis etmeliyiz?" soruları, ona göre, "toplumumuzda felsefenin eleştirel geleneği diye adlandırılabilecek şeyin kökeninde, temelinde" bulunur. İşte bu nedenle, "*parrhesia* mefhumunun analizin yaparken", Foucault "toplumumuzda eleştirel tutum diye adlandırılabilecek şeyin soykütüğünü çizmek" istediğini öne sürer. Bkz. Michel Foucault, *Discourse and Truth*, IMEC/Fonds Michel Foucault, C 100(2), c 100(11).

10. Michel Foucault, Kant ve *Aufklärung* üzerine yazdığı Amerika'da yayımlanan 1984 tarihli makalesinde, "kendimizin tarihsel ontolojisi" perspektifinden "özgüllüğü ve karşılıklı bağımlılığının analiz edilmesi gereken üç eksen" den söz eder: "Bilgi ekseni, iktidar ekseni, etik ekseni". Bkz. Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 191. Benzer şekilde, 1983 yılının Nisan ayında Berkeley'de, Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow ile yaptığı bir tartışma sırasında Foucault şunu öne sürer: "Üç soykütük alanı mümkündür. İlk olarak, hakikatle

ilişki içinde kendimizin tarihsel ontolojisi, burada kendimizi bilgi özneleri olarak kurarız. [İkinci olarak], iktidarla ilişki içinde tarihsel ontoloji, burada kendimizi başkaları üzerinde etkide bulunan özneler olarak kurarız; üçüncü olarak etikle ilişki içinde tarihsel ontoloji, burada kendimizi kendi ahlaki eylemimizin özneleri olarak kurarız." Bkz. Michel Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/ Fonds Michel Foucault, D 250(9), s. 1.

11. Bkz. Michel Foucault, "Préface à l'Histoire de la sexualité", *DE II*, s. 1398-400. "Fikirler tarihine" karşıt olarak "düşüncenin (eleştirel) bir tarihi"ne ilişkin Foucaultcu proje için başka kaynaklar arasında bkz. "Polémique, politique et problématisations", *DE II*, s. 1416-7; "Foucault", *DE II*, Sayı 345, s. 1450-1; "Le souci de la vérité", F. Ewald ile mülakat, *DE II*, Sayı 350, s. 1487-8.

12. Bkz. *OHS*, s. 37-9. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Sexualité et solitude", *DE II*, Sayı 295, s. 989-90; "Les techniques de soi", *DE II*, Sayı 363, s. 1604; "La technologie politique des individus", *DE II*, s. 1633.

13. Michel Foucault, Berkeley California Üniversitesi Felsefe, Tarih ve Fransızca departmanları tarafından organize edilen konferansını müteakip günlerde düzenlenen üç tartışmaya gönderme yapar. Bunlar bu cildin devamında yer almaktadır.

14. "Kendilik kaygısı" (*epimeleia heautou*) mefhumu Foucault tarafından, Collège de France'daki *L'herméneutique du sujet* başlıklı açılış dersinden hareketle (bkz. *HS*, s. 4) yaptığı tarihsel-felsefi soruşturmaların merkezine yerleştirilir açıkça ve Haziran 1984'te *Cinselliğin Tarihi*'nin üçüncü cildi *Kendilik Kaygısı*'nın yayımlanışına kadar son çalışmalarının çoğunu kateder.

15. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 30a-c. *Sokrates'in Savunması*'nın bu üç pasajının kendilik kaygısı açısından yapılan analizi için bkz. *HS*, s. 7-10. Foucault *Savunma*'ya Collège de France'daki 1983 ve 1984 tarihli derslerinde tekrar döner; ama bu Platoncu metne dair analizinin merkezini artık Sokrates'in *parrhesia*sı teşkil etmektedir. Bkz. *GSA*, s. 286-300; *CV*. s. 68-84.

16. Bkz. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, XIII, Fr. Çev. M. Aubineau, "Sources chrétiennes", Paris, Editions du Cerf, 1966, s. 423-31. Bkz. *HS*, s. 12; Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, Sayı 323, s. 1172-3; "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *DE II*, s. 1535; "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1606.

17. Bkz. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, s. 411-7. Bkz. Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, s. 1173; "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1606. Ayrıca Foucault, Nissalı Gregoire'un *Bekaret Üzerine İnceleme*'sinin XII. bölümüne Collège de France'daki *Le courage de la vérité* başlıklı dersinde tekrar döner, burada "Tanrı'yla karşı karşıya, yüz yüze *parresia*" düşüncesi üzerinde durur. Bkz. *CV*, s. 303.

18. Plutarque, *Du contrôle de la colère* (*453d*), *Œuvres morales*, Fr. Çev. J. Dumortier ve J. Defradas, Les Belles Lettres, Paris, Cilt VII-2, 1975, s. 59: "Musonius'un güzel vecizeleri arasında tutulu kaldık, onlardan biri, Sylla, şöyledir: "Esenlik dolu bir hayat sürmek istiyorsa insan kendine her daim iyi bakmalı!"

19. Bkz. *SS*, s. 60-1.

20. Dion de Pruse, "Discours 20. On Retirement (Peri anachoreseos)", *Dion Chrysotome, Discourses*, İng. Çev. J.W. Cohoon, Loeb Classical Library, Londra, 1959, Cilt II, s. 246-69.

21. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, Fr. Çev. R. Van Der Elst,

Paris, Delagrave, Paris, 1914, Cilt 4:15-6, s. 41: "Zira iyi bir hekim, iyi bir gramerci, iyi bir matematikçi olmak için yıllarca çalışınca, iyi bir insan olmak için, o konuda yeterince çalışmayı asla kabul etmemek utanç vericidir."

22. Epictète, *Entretiens*, Fr. Çev. J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, 1948, Cilt 1:16:1-3, s. 61.

23. Bkz. *HS*, s. 5-6; Michel Foucault, "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1605-6.

24. 1980 Sonbaharı'nda *L'origine de l'herméneutique de soi*'da (bkz. *OHS*, s. 38) takdim edildikten sonra, "kendilik teknikleri" mefhumu –ve antikçağda bu tekniklerin tarihsel analizi– seksenli yıllarda Foucault'nun araştırmanlarının temel eksenlerinden birini tanımlar, zira Foucault'nun "dışsal yönetimsellikler tarafından sadece katedilmekle ve şekillendirilmekle kalmayıp, aynı zamanda düzenli egzersizler yoluyla, kendiyle tanımlanmış bir ilişki kuran bir özneyi sorunsallaştırmasını" sağlar. Bkz. Gros, "Situation du cours", *SV*, s. 308. Michel Foucault, 1982 yılının Ekim ayında Vermont Üniversitesi'nde verdiği bir konferansta kendilik tekniklerinin incelenmesinin "genel çerçevesi"nin Kant'ın *Aufklärung* üzerine metninde ifade ettiği soru tarafından tanımlandığını öne sürer: "Bizimki olan [İçinde yaşadığımız] bu zamanda biz kimiz?" Bkz. Michel Foucault, "La technologie politique des individus", *DE II*, s. 1632.

25. Yunan antikçağından itibaren Batı toplumlarında kendilik tekniklerinin tarihine ilişkin bu kolektif çalışma projesi, Foucault'nun 1982 yılının sonbaharında Vermont Üniversitesi'nde hayata geçirdiği seminerde somutlaşmıştır. Bkz. L.H. Martin, H. Gutman ve P.H. Hutton (yön.), *Technologies of the Self, A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988.

26. Bkz. *SS*, s. 55-7. Burada Foucault, sözde "bireycilik" içinde üç farklı fenomen ayırt eder –"bireysel tutum", "özel yaşamın değerlenmesi" ve "kendiyle ilişkilerin yoğunluğu"– ve İmparatorluk döneminde "kendilik kültürü"nün "artan bir bireyciliğin tezahürü" değil, kendiyle kendinin ilişkilerinin bir yoğunlaşmasına ve değerlenmesine tekabül eden, uzun süreli bir fenomenin "doruk noktası" olduğunu savunur. 1983 baharında Berkeley'de gerçekleşen bir tartışmada Foucault şunu öne sürer: "Sokrates ile sonra Epiktetos arasında, diyelim dördüncü yüzyılda olup biten şey, çoğu kez söylendiği gibi bir bireyciliğin doğuşu değildir –Stoacılığın gelişimi, ilk dönem Stoacılıktan geç dönem Stoacılığa geçiş, bireyciliğe bağlanır–; oysa bence bu bir biyecilik değildir, çünkü Epiktetos'un bilgesi ya da yine de bu kadar radikalizme gitmeden söylersek, Stoacı bilge, insanlığa karşı bir dizi yükümlülüğe başka herkesten daha fazla bağlı olan biridir, o bir misyonerdir. Nihayet, *Konuşmalar*'ın üçüncü kitabında Epiktetos'un sunduğu Kinik portresi onu tamamen başkalarına adanmış bir misyoner olarak sunar; bireycilikten olabildiğince uzağız. Buna karşın, başkalarıyla ilişkinin koşulu olarak kendiyle ilişki ve başkalarıyla ancak kendiyle belli bir ilişki tesis edildiğinde (kendisi üzerinde tam bir egemenlik icra edildiğinde) bir ilişkiye sahip olunması, bu bence çok önemli bir unsur ve bana öyle geliyor ki antik felsefedeki bu gelişme bir bireyciliğin ortaya çıkmasına değil, kendiyle ilişkinin öneminin gelişmesine, yoğunlaşmasına meyleder." Bkz. Michel Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, D 250(8), s. 11-2.

27. Plutarque, *Apophtegmes laconiens (271a)*, *Œuvres morales*, Fr. Çev. F. Fuhrmann, Les Belles Lettresi, Paris, 2003, Cilt 3, s. 171-2. Bkz. *HS*, s. 32-3.

28. Xénophon, *Cyropédie*, *Œuvres*, Fr. Çev. P. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, Cilt 1, s. 258. "Toplandıklarında onlara şu söylevi çekmiş: Dostlar ve

müttefikler, şimdiye kadar bütün dileklerimizi yerine getirmedikleri için tanrılara sitem edemeyiz, ama büyük işler başardığımız için, artık insan kendisiyle meşgul olamaz ve dostlarıyla neşelenemezse, seve seve elveda dediğim bir mutluluk olur bu."

29. Platon, *Alkibiades*. Michel Foucault, Platon'un *Alkibiades*'ini, kendilik kaygısı açısından, Collège de France'daki *L'herméneutique du sujet* başlıklı dersinde ayrıntılı olarak analiz eder. Bkz. *HS*, s. 33-46, s. 50-8, s. 65-76. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1608-11. Collège de France'daki *Hakikat Cesareti* başlıklı dersinde, Foucault *Alkibiades* ve *Lakhes* diyaloglarını kendilik kaygısının ve daha genel olarak, Batı felsefesinin iki büyük geleneğinin başlangıç noktaları olarak göz önünde bulundurur: "İnsanları kendileriyle meşgul olmaya teşvik edip yüreklendirerek, onları ruhun metafizik gerçekliğine götüren şey olarak felsefe ile yaşamın sınanması, varoluşun sınanması ve belirli bir yaşam biçimi ve tarzının dikkatle işlenmesi olarak felsefe". Demek ki bir yanda, ruhun bilgisini "kendinin ontolojisi" haline getiren bir felsefe (metafizik söylem) ve öte yanda, "kendi olma sanatının etik malzemesi ve nesnesi olan yaşamın, *bios*un sınanması olarak felsefe (varoluşun estetiği) vardır. Bkz. *Hakikat Cesareti, Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, Çev. Adem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2018, s. 110.

30. Albinus, Proklus ve Platon'un eserlerinin sınıflandırılması hakkında Foucault şu esere atıf yapar: A. J. Festugière, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon V/VI siècles", *Etudes de philosophie grecque*, Vrin, Paris, 1971, s. 535-50. Alkibiades'in Yeni-Platoncu yorumları konusunda bkz. *HS*, s. 163-7.

31. İmparatorluk döneminde "kendilik kültürü"nün canlı karakteri üzerine bkz. *HS*, s. 79; Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, s. 1174-8; *SS*, s. 57-85. Belli sürekliliklere rağmen, Foucault'nun Yunan-Roma kendilik kültürü ile (onun gözünde, tam da Hıristiyanlığın bağrında meydana gelmiş olan kendilik deneyiminin hakikî bir "tersine dönüşü"yle birlikte) çağdaş kendilik kültürü arasında tespit ettiği kökten farklılık konusunda bkz. Michel Foucault, "Débat au Département de Français", *ileride*, s. 138-41, kısmen tekrar yayımlanışı "On the Geneology of Ethics. An Overview of Work in Progress", *DE II*, Sayı 326, s. 1221-2; "À propos de la génélaogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", *DE II*, Sayı 344, s. 1443.

32. Épicure, "Lettre à Ménécée", *Les Epicuriens*, Ed. D. Delattre ve J. Pigeaud, "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 2010, s. 45: "Gençler diye felsefe pratiğini daha geçe ertelemesinler ve felsefe yapmayı yaşlılığa bırakmasınlar. Nitekim, ruhunun sağlığını gözetmek söz konusu oldu mu, kimse için ne çok geçtir, ne çok erken. Dahası, henüz felsefenin vaktinin gelmediğini ya da o ânın geçtiğini söyleyen, mutluluk söz konusu olduğunda, vaktinin henüz gelmediğini ya da artık geçtiğini söyleyen kişiye benzer."

33. Bkz. *yukarıda*, s. 96, n. 18.

34. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, Cilt 4:15-16, s. 38: "Kâmil bir insan haline gelmek için, her birimiz âdeta ömür boyu talim etmeye muhtacız. Bununla birlikte, elli yaşına gelince, ruhun, umarsız olsa da tedavisiz bırakılmış bir eksikliğe düçar olduğu hissedildiğinde bile kendine çeki düzen vermekten vazgeçmemek gerek."

35. Michel Foucault, Collège de France'daki *L'herméneutique du sujet* başlıklı açılış dersinde, daha *Sokrates'in Savunması*'nda, Alkibiades'in aksine, kendilik kaygısının "tüm varoluşun genel bir işlevi" olarak ortaya çıktığını, böylece Helen ve Roma tarzı "her bireyin hayatı boyunca daimi yükümlülüğü olarak" kendilik kaygısı anlayışını belli ölçüde öncelediğini belirtir. Bkz. *HS*, s. 38-9.
36. Michel Foucault, Collège de France'daki 10 Şubat 1982 tarihli *L'herméneutique du sujet* başlıklı dersinde "dönme"nin (*conversion*) üç biçimini ayırt eder: Platoncu *epistrophe*, Helen ve Roma tarzı dönme ve Hıristiyani *metanoia*. Bkz. *HS*. s. 201-9. İmparatorluk döneminde kendilik pratiklerinin ortak hedefi olarak *epistrophe eis heauton* üzerine ayrıca bkz. *SS*, s. 81-4.
37. İmparatorluk döneminde kendilik kaygısının üç işlevi (eleştirel işlev, mücadele işlevi ve tedavi işlevi) üzerine bkz. *HS*, s. 90-6, s. 222, s. 307-8; Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, s. 1176. Kendilik kaygısı ile tıbbi düşünce ve uygulama arasındaki karşılıklı yakın ilişki hakkında ayrıca bkz. *SS*. s. 69-74.
38. Plutarque, *Préceptes de santé* (*122e*), *Œuvres morales*, Fr. Çev. J. Defradas, J. Hani ve R. Klaerr, Les Belles Lettres, Paris, 1985, Cilt 2, s. 101.
39. Foucault Epiktetos'un *Sohbetleri*'inin iki pasajına atıf yapmaktadır. Kitap III, s. 23, 30-1, Fr. Çev. J. Souilhé ve A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, s. 92 (Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak, MEB, 1989, s. 113) "Filozofun mektebi hekimin muayenehanesi (*iatreion*) gibidir. Oraya zevk duymak için değil, kurtaran bir ıstırabı çekmek için gidilir. Birinin çıkık bir omuzu, ötekinin bir yarası vardır. Berikinin bir fistülü, ötekinin başında bir yarası mevcuttur. Öyleyse ben oturup size gitmeden önce bana övgüler düzesiniz diye güzel düşüncelerden bahsetsem ve güzel cümleler söylesem, ama biriniz geldiği gibi çıkık omzuyla, diğeri başı yine aynı halde, üçüncünüz fistülü, dördünüz yarasıyla gitse olur mu?" Ve Kitap II, s. 21, Fr. Çev. J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, 1949, s. 95: "Şimdi bana sorsan "Tasımlamalar faydalı mıdır?" diye, sana faydalıdırlar diye cevap vereceğim ve istersen nasıl olduğunu da gösteririm. -Ama bana ne faydaları dokundu? dersen-Adamcağız, bana sormuyorsun ki, doğru değil mi ya, sana faydalı mıdır diye, genel olarak faydalı mıdırlar? diyorsun. Dizanteriye yakalanmış hasta bana sorsa sirke faydalı mıdır diye, faydalıdır derim ona. -Ama bana faydası var mı? -Hayır, diye cevap veririm. Önce vücudundaki sıvı akışını durdurmaya, çıbanını temizletmeye bak. Ve siz, beyler, önce yaralarınızı iyileştirin, vücudunuzdaki sıvı akışlarını durdurun, ruhunuzu dindirin, onu okula her türlü dikkatsizlikten kurtulmuş getirin, o zaman aklın nasıl bir kuvvete sahip olduğunu anlarsınız!"
40. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, Cilt 4:13-15, Cilt 7: 28-29, s. 40-1, s. 50-1.
41. Yunan-Roma dünyası tarihi boyunca kendilik kaygısının erotizmden tedrici "kopuşu" üzerine bkz. *HS*, s. 58-9, s. 330-1; *SS*, s. 219-61. Roma'da oğlanlara duyulan sevginin saf dışı edilmesi ve oğlancılık ilişkisinin belirgin karakteristiğinin aileye aktarılması üzerine bkz. *SV*, s. 185-200. Nihayet, daha klasik Yunan'da pedagoji ve erotizm arasındaki ilişkinin sorunlaştırılması konusunda bkz. *SV*, s. 93-7.
42. Seneca, *Ahlak Mektupları*, Çev. Türkân Uzel, Jaguar Yay., İstanbul, 2018, s.

173-6. Bu metinde olduğu gibi Seneca'nın *De tranquillitate animi* (*Ruh Dinginliği Üzerine*, Çev. Bedia Demiriş, Doğu Batı Yay., Ankara, 2019) adlı eserinde *stultitia* temasının ayrıntılı analizi için bkz. *HS*, s. 126-9.

43. Kendilik kültüründe yazının rolü ve özellikle de *hupomnemata* ve mektuplaşma üzerine bkz. *HS*, s. 341-5; Michel Foucault, "L'écriture de soi", *DE II*, Sayı 329, s. 1234-49.

44. Ælius Aristides, *Discours sacrés*, Fr. Çev. A.-J. Festugière, Macula, Paris, 1986. Bkz. Michel Foucault, "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1623.

45. Bu problem hakkında ayrıca bkz. *HS*, s. 13-32, burada yine de, aynı türde sorulara cevap vermek için ve "ahlak tarihinin paradoksları"ndan bahsettikten sonra, Foucault *gnothi seauton*'u felsefi bakımdan yeniden değerlendirmiş ve tersine *epimeleia heautou*'yu bertaraf etmiş olma sorumluluğunu "Kartezyen uğrağa" yükler.

46. Bkz. *OHS*, s. 90-1 (*Hermenötiğin Kökeni - Kendilik Hakkında - Dartmouth Konferansları, 1980*, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yay., 2017, s. 83): "Belki de kendilik problemi, kendiliğin olumluluğu içinde ne olduğunu keşfetmek demek değildir, belki de problem, pozitif bir kendililik ya da kendiliğin pozitif temelini keşfetmek değildir. Belki de bizim problemimiz, kendiliğin, tarihimiz boyunca kurulmuş teknolojinin tarihsel bağlantısından başka bir şey olmadığını şimdi keşfetmektir. Bu durumda da, bugün en önemli problemlerden biri, kelimenin tam manasıyla, kendimizin politikası olacaktır." 1982'de, "Özne ve İktidar"da (*Özne ve İktidar*, s. 151, s. 68) Kant'ın Aydınlanma üzerine yazdığı metinden ve onun başlattığı "felsefi büyük görev"den, yani "içinde yaşadığımız dünyanın eleştirel analizi"nden bahsettikten sonra, Foucault meseleye açıklı getirir: "Şüphesiz bugün temel hedef ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. [...] Sonuç olarak şu söylenebilir: Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten, hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız."

Berkeley California Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Gerçekleştirilen Tartışma

Michel Foucault: Anlıyorsunuz ya,[1] size kesin bir cevap veremem, çünkü bu alanda, bu konu hakkında çalışmaktayım. Ama bana çarpıcı gelen, örneğin, kimi edebiyat tarihçilerinin, belki çoğunun ya da en azından içlerinden bazılarının, kendilik anlatısıyla, kendiliğin betimlenmesiyle ya da itirafla ilgilenmiş olması; içlerinden çoğu kendilik anlatısının retorik yapısı problemiyle ilgilenmiş: Bu tür kendilik betimlenmesinin içerimlediği retorik yapı nedir? Ama beni ilgilendiren şey –ki bence bu, edebiyat alanından ciddi bir inceleme için ilginç olabilir– bu tip edebiyatla, –ister felsefe, ister din vs alanında olsun– manevi hayatta bulabileceğiniz bu teknikler arasındaki ilişkiler. Manevi tekniklerle XVI. yüzyıl edebiyatı arasındaki ilişkilere dair bu kesin problem üzerine incelemeler yapılmış olduğuna inanıyorum; örneğin Protestan cemaatler, Kilise'de kendini yoklama tekniklerini incelemiştir. Antikçağda böyle bir durumun söz konusu olduğunu sanmıyorum. Sözgelimi Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ı gibi çok meşhur metinlerde bulacağımız manevi deneyimin, tüm bunların kendi üzerine yazma egzersizleriyle asırlar boyu hazırlandığı çok açıktır. IV. yüzyılın sonunda yaşamış Hıristiyan bir yazar olan ve Hıristiyan kültürü ile o dönemin pagan kültürü arasındaki ilişki için çok temsilî bir yer işgal eden Synesius, rüyaların yorumu hakkında çok ilginç

1. Soru kaydedilmemiş.

bir kitap yazmıştır.(1) Rüyaları yorumlamak için bir tür elkitabıdır bu. Bu metnin başında gayet uyarıcı pek çok sayfa vardır; burada Synesius şöyle der: İmparatorlar büyünün kullanılmasını yasaklamışlardır ve yine kehanetlere ve bu tür pratiklere başvurulmasını da yasaklamışlardır, ama, der, bunun bir önemi yok, zira bütün kehanet sizin içinizdedir ve bu kehanet rüyadır. O halde yapmanız gereken, her sabah gece boyunca gördüğünüz rüyaları yazmak, onları kendinizle birlikte muhafaza etmek ve durmadan okumaktır, böylece içinizde olup bitenlere dair daimi bir yoruma sahip olacaksınız [...][2] Sadece rüyaların yorumuna dair bir elkitabı olmakla kalmıyor, rüyaların yazılması için de bir elkitabı aynı zamanda bu. Bunun pek çok başka örneğini bulabilirsiniz. Demek istediğim şey şu, bu kendilik kültürü yalnızca felsefi bir fikir değildi, gerçekten bir pratikti, toplumsal bir pratik ve bireysel bir pratik ve sanıyorum ki insaların bu pratikler yoluyla kendilerine dair deneyimleri öznelliğin tarihinin seyrinde derinden dönüşüme uğramıştır. 4. asrın başında gelişmekte olduğunu görebileceğiniz bu tür bütün bir Hıristiyan külliyatının, insanların kendileri, sohbetleri, Tanrı'yla ilişkileri vs hakkında kaleme aldıkları anlatıların yolu bu şekilde hazırlanmıştır. Bunu incelemenin ilginç olacağına inanıyorum.

Soru: Kendiyle meşgul olmak için ne çok erkendir ne de çok geç diyerek Epikuros metnini alıntıladığınızda,(2) Lacan'ın, her şeyin kendisi için daima ya çok erken ya da çok geç olduğu "modern kahraman"(3) hakkında söyledikleri aklıma geldi. Siz ne düşünüyorsunuz bu konuda? Bir anlamda, doğru anda meydana gelen şeylerden sanki vakitsizmiş gibi bahsetmek zorundayız daima.

"Vaktinde" olmak ya da olmamak problemi, bildiğiniz gibi, Yunan etiğinin başıca problemlerinden biriydi -*kairos*(4) kavramını hatırlayın. *Kairos*, doğru andır. İlk Yunan metinlerinde, etik probleminin, bir şey yapmak için doğru ânı seçmek olduğunu görürsünüz. Neden bu *kairos* kavramı Yunan etiğinde bu kadar önemlidir? Size daha açık bir cevap verebilecek durumda değilim, ama sadece bir örnek vereyim. Cinsel yaşam etiğinde problem cinsel partnerinizle ne tür şeyler yapabileceğinizle ilgili

2. Birkaç kelime anlaşılmıyor.

değildi kesinlikle, bu tarz davranışlar, partnerinizle birlikte benimseyebileceğiniz cinsel tutumlarlar konusunda Yunan literatüründe hiçbir şey bulamazsınız. Problem bu değildi. Bildiğiniz gibi, problem cinsel partner de değildi. Ama Yunanlar cinsel tutum konusunda çok sayıda gayet katı kurala sahipti ve bu kurallar ne cinsel partnerle ilgiliydi ne de davranış tarzıyla, ama *kairos*, doğru an gibi sorular söz konusuydu. Örneğin Plutarkhos'ta, sevişmek için günün en iyi saatinin hangisi olduğu üzerine birçok sayfa süren bir tartışma bulursunuz: Akşam yemeğinden önce, akşam yemeğinden sonra, gündüz, gece, gecenin sonu, gecenin başı vs.(5) Bu sadece bir örnek. Sanıyorum ki, genel itibariyle Yunanların problemi, bildiğiniz gibi, zorunluluğa bağlı olanın ya da Talihe bağlı olanın, yani *anagke* olanın ya da *tûkhê* olanın nasıl yönetileceğiydi. Ve *anagke* ve *tûkhê* karşısında, bildiğiniz gibi, Yunanların kaderci diye nitelendirilebilecek bir tavrı vardır. Her halükârda, etik problemi, tavır ya da tutum problemi, aynı şekilde politika problemi de, *anagke* ya da *tûkhê*de herhangi bir şey değiştirmeye çalışmak değildi kesinlikle, mesele onu olduğu gibi yönetmek ve insanın bir şey yapabileceği doğru ânı yakalamasıydı. *Kairos* oyundu, insani özgürlüğün *anagke*yi, dünyadaki zorunluluğu idare edebilmesini, onun karşısında başının çaresine bakabilmesini sağlayan unsurdu. İşte bu sebeple, bence *kairos*, doğru an problemi, Yunan etiğinin merkezî problemlerinden biridir.

Yunanlar için söyleyeceklerim bunlar. Şimdi Lacan'a gelelim. Bence iyi bir soru bu, çünkü psikanalizin problemi arzunun zorunluluğunun nasıl yönetileceği ve sanıyorum Lacan... Şunu da söylemem lazım ki –kusura bakmayın, Yunanlara geri dönüyorum–, Yunan tıbbı için, yine bildiğiniz gibi, problem *pathos*un, hastalığın doğasında bir şey değiştirmek değildi, gelişim seyri içinde harekete geçmek için doğru ânı seçmek ve o zaman ya sonucu, akıbeti kabul etmek ya da hastaya yardım etmekti. Bu aynı zamanda [hekimin yönetmesi gereken] anlardan biriydi. Ve bence Lacan'da bunun gibi bir şey bulursunuz. Arzu sürecinde, psikanalistin rolü –ki Yunan hekiminin rolünden o kadar da uzak değildir– doğru ânı, *kairos*u seçmektir. En azından bazı benzerlikleri gösterdim, ama Lacan'da doğru an problemi ko-

nusunda söyleyeceğim öyle özel bir şey yok, bununla birlikte, doğru an diye bir şey vardır, zira psikanaliz [bir bilim olmaktan] ziyade etik bir tekniktir.[3](7)

Kendiliğin gelişmesine olanak tanıyan kurumsal bir çerçeve var mıdır?

Mutlaka hatırlarsınız, bireyin kendisini geliştirmek zorunda olduğunu asla söylemedim. Kendiliğin nasıl teşekkül ettiğini size göstermeye çalıştım. Kendimizle ilişkimiz, etiğin karakteristikleri olan çeşitli pratikler, çeşitli teknikler vs yoluyla oluşur. Etik nedir? Bence, öznelerin etkinliklerinde, eylemlerinde vs kendi kendilerini nasıl kurduklarıdır.(8) O halde problem kendini geliştirmek değil, kendinizle kurduğunuz hangi tip ilişkinin etik özne olarak kendi kendinizi kurmanızı sağladığını tanımlamaktır. Mesele kendinin gelişimi değil, kendiliğin teşekkülü problemidir.

O halde siz sadece etikle ilgileniyor ve kurumları bir yana bırakıyorsunuz?

Hayır, bu kendilik pratikleri bazı kurumlarla bağlantılı. Yunan ya da Yunan-Roma kültüründe, kesin anlamıyla, bu kendilik pratiğiyle meşgul olması gereken kurumlar görünüşe göre yoktu. Ama aslında, örneğin Epiktetos'un okulu gibi bir şeyde, Epiktetos'un bir *iatreion*, dispanser olarak tanımladığı hakiki bir kurum bulabilirsiniz.(9) İnsanların tasım, edebiyat ya da gramer öğrendiği bir okul değildi kesinlikle. Kendileriyle belli bir ilişkiye sahip olmayı öğrenmeleri gerekiyordu, onlara bu tip ilişkinin nasıl kurulacağı öğretiliyordu. Öyleyse formasyona, bu ilişkinin tesisine hasredilmiş bir kurumdu bu. Sanıyorum, kendilik kültürünün bu şekilde kurumsallaşması, Hıristiyanlıkta örneğin itiraf, tövbe vs gibi pratikler sayesinde ve yine modern toplumda okul sistemi, pedagojik sistem, eğitim kurumları vs gibi dispozitifler yoluyla dikkate değer ve gayet zorlayıcı, bağlayıcı bir boyuta ulaştı. Ama yine şunu da gayet iyi biliyorsunuz ki, ceza sistemi bir şekilde aynı amaca cevap verir. Onun veçhelerinden biri, elbette, belli tipte bir kendilik

3. Tahminen böyle söylüyor, birkaç kelime duyulmuyor.

oluşturmaktır, çünkü ceza sistemi yoluyla suçlu kendini suçlu olarak tanımak zorundadır.

Kendilik ve kendiliğin geliştirilmesi teknikleriyle meşgul olmakla modern kurumların eline ne geçeceğini merak ediyorum.

Bu bir gelişme meselesi değil. Kendinizi geliştirmek durumunda değilsiniz, kendinizi etik özne olarak kurmak zorundasınız. Söz konusu olan gelişim değil, kendilik başlangıçta verili olan, belli bir şemaya ya da belli bir modele uygun olarak geliştirilmesi gereken bir gerçeklik değil. Kendilik psikolojik bir gerçeklik değil ya da bazı tarihsel-kültürel biçimler vasıtasıyla belki psikolojik bir gerçeklik ya da en azından bir deneyim kalıbı haline gelir.(10)

Modernlerden farklı olarak, eskiler için problemin kendiliğin keşfedilmesi değil, kendine hâkimiyet olduğunu söylediniz. Ama Stoacılar yanılsamalardan ve tutkulardan kurtulmaya çalışırken, hataları özümserken, yordamları hangi bakımdan kendiliğin keşfinden ayrılır? Bu farka bir daha dönebilir misiniz?

Kesinlikle haklısınız. Bu fark konusunda söylediklerim biraz toptancıydı. Aslında Stoacılar için bir problem vardı, insanın kendi hakkında sahip olabileceği yanılsamalardan kurtulması. Ama bu problem hakkındaki Stoacı metinlere bakarsanız, kendiliğin gerçekten ne olduğunu açıkça göstermeye çalıştıklarında kriterin şu olduğunu görürsünüz: Dünyada ve çevremde bana bağlı olan nedir, bana bağlı olmayan nedir? Bana bağlı olan, egemenliğimi icra edebileceğim alandır, bendir. Bana ait olmayansa, değiştiremeyeceğim şeylerdir, demek ki ben değildir ve bunlardan kurtulmam, en azından bunlar karşısında tamamen kayıtsız olmam gerekir. Stoacı söylemde kendiliğin keşfedilmesine dair bir girişimin, bir çalışmanın olduğunu söylediniz, ama bu keşif bana bağlı olanla bana bağlı olmayanın taksim edilmesinden başka bir şey değildir ve problem kendi egemenlik alanımı tam olarak tanımlamaktır.(11) Bence Hıristiyanlıkla birlikte, tamamen farklı bir şeyin ortaya çıktığını görürsünüz, zira Hıristiyan için problem şuna dönüşür: "İçimde neler olup bittiğini tam olarak anlamamı engelleyen, kendi öznelliğimle ilgili yanılsamalarım nelerdir?" Bir arzu duyduğumda ve bu arzuyu olduğu haliyle

teşhis edemediğimde, bir yanılsamanın kurbanı olurum. Size Cassien'de bulabileceğiniz çok basit bir örnek vereyim. Doğulu keşişlerin yaşamıyla bu kurallar konusunda çalışır. Cassien bu türden kurallara bir örnek verirken, büyük bir aziz olan ya da azizlik mertebesine ulaşmak için sabırsızlanan genç bir keşişten bahseder. Oruç tutmak istemektedir, diğer keşişlerden çok daha uzun süre oruç tutmak istemektedir. Görünüşte bu harika bir projedir ve bunun onda iyi bir inisiyatif ve iyi bir arzu olduğuna samimiyetle inanmaktadır. Ama vicdanını yöneten kişi ona, aslında başkalarından daha uzun süre oruç tutmak istemesinin sebebinin çabucak azizliğe ulaşmak değil, başkalarından övgü almak olduğunu gösterir. Bu bir azizlik göstergesi değildir, saf olmayan bir arzunun faaliyetidir ve Tanrı'dan değil, Şeytan'dan gelen bir teşviktir.(12) İçinizde, Şeytan'dan gelen bir teşvikin, Tanrı'nın sizi teşvik ettiği bir şeymiş gibi görünmesi şeklinde bir yanılsama olabileceğine göre, fikirlerinizi, temsillerinizi, arzularınızı vs yorumlamak zorundasınızdır. İşte bu, kendinin hermeneutiğinin yüklediği yeni yükümlülüktür.(13) Bence bu kendinin hermeneutiği, nelerin bize bağlı olduğu ve nelerin bize bağlı olmadığı probleminden gayet farklı bir şeydir.

"Kendi" ile ne anladığınızı açıklayabilir misiniz?

Kendilik kendiyle ilişkilerden başka bir şey değildir. Kendilik bir ilişkidir. Kendilik bir gerçeklik değildir, başlangıçta verili olan, yapılanmış bir şey değildir. Kendiyle bir ilişkidir.(15) Bence kendiliğe dair bu ilişkiden ve bu ilişkiler kümesinden başka bir tanım vermek mümkün değil.

Kendilik "kültürü" ile ne anlıyorsunuz? Biri için yetişmiş olduğunun söylendiği anlamda kültür mü söz konusu, yoksa daha geniş bir anlamda mı kullanıyorsunuz?

İlk soru kendiliğe dayanıyordu, ikincisi de kültüre! İkinci cevap, sanıyorum, biraz daha kolay ama ilkine göre biraz daha uzun. "Kültür" sözcüğünü kullandığımda, ilk olarak, şunu göstermek, şunu göstermeye çalışmak istemiştim: Kendilik kültürü kendiyle bazı ilişkilerin biçimlenmesi, oluşması anlamına gelir ve Yunan-Roma kültürü mevzubahis edildiğinde, bu formasyon hâkimiyet, egemenlik biçimini alır; bir mefhumdur. İkinci

husus, bir teknikler kümesidir bu. Kendilik bu ilişkileri kurar ve kendiyle bu ilişkileri kurmak için, derin düşüncelere dalmak, yazmak, kitaplar okumak [...][4] falan filan gibi egzersizler yapmak gerekir. Üçüncü olarak, bu kendiyle ilişki kültürü ve teknikleri kendine dair somut bir deneyim içerimler, üretir ya da getirir. Örneğin Roma Cumhuriyeti'nin son demlerinde Cicero tarafından yazılmış mektupları [bir asır][5] sonra Seneca ve elbette Marcus Aurelius ya da Fronto tarafından yazılmış mektuplarla karşılaştırdığınızda, perspektifin çok farklı olduğunu görürsünüz. İnsanların kendilerinden bahsetme tarzı, kendileri hakkında ilgilendikleri şey, kendilerine dair deneyimleri için alakalı olan şey tamamen farklıydı. Bu üçüncü husus. Dördüncü olarak, kendiyle bu ilişkiler sadece kişisel ya da bireysel bir şey değil. Size bunun için okullar olduğunu söyledim ve bu konuda incelemeler var, insanlar bu konuda yazıyorlar, insanların kendi aralarında kendilerine ilişkin deneyimleri var. Örneğin Seneca ve Lucilius yıllarca kendileri hakkında mektuplaşırlar. Bu bakımdan, sosyal bir etkinlik söz konusu. Bu dört yön –bir mefhum, bir pratik, bir deneyim tipi ve bir sosyal etkinlik ve aynı şekilde onlara hasredilmiş bütün kitapları, edebiyatı, felsefeyi vs de ekleyebilirdim–, bütün bunlar kendilik kültürünü kurar. Sanıyorum "kültür" sözcüğünü kullanmak *abartı*[6] kaçmaz.

Büyük ölçüde okuma-yazma bilmeyenlerden oluşan bir toplumda kendilik kültürü için yazının önemini açıklayabilir misiniz?

İlk husus, kendilik kültürü hakkında söylediklerim elbette sadece kültürün taşıyıcı olan bu toplumsal sınıflar için yerinde olur. Kölelerden bahsetmiyorum, çünkü Yunan-Roma toplumunda, aralarından bir kısmı yetişmiş cemaate mensuptu, ama buna rağmen, nicelik açısından, Yunan-Roma dünyasında yaşayan insanların çoğunluğunun bu kendilik kültürüyle hiçbir alakası yoktu. Bununla birlikte, bu imtiyazlı toplumsal sınıflarda, okuma-yazma bilmeyenler olduğunu söyleyemezsiniz [...].[7] Örneğin

4. Bazı sözcükler duyulmuyor.
5. Tahminen, pasaj kısmen duyulmuyor.
6. Birkaç sözcük duyulmuyor.
7. Bazı sözcükler duyulmuyor.

IV. asırda Atina vatandaşları arasında herkes okuma-yazma bilirdi. Şüphesiz, vatandaşlar Atina sakinlerinin sadece bir kısmını oluşturuyordu ama sayıları hayli fazlaydı ve içlerinden her biri okuma yazma biliyordu. Bu bakış açısına göre, onlar, örneğin XII. yüzyıldaki Avrupa toplumuna göre çok daha yetişmiş insanlardır. Bu ikinci husus.

Bana yazının ne gibi bir önemi olduğunu sordunuz. Pekâlâ, sanırım bu konuda şunu söyleyebiliriz. İÖ IV. yüzyılda kendilik kültürünün başlıca biçimi, bellekti. Bellek, insanların belli sayıda kaideyi, mısrayı, aforizmayı, *gnomai* [8](17) diye adlandırılan şeyi ezbere öğrenmesi gerektiği anlamına gelir; *gnomai* hem hakikatler hem de kurallardı, veciz hakikatler biçimi alan davranış kurallarıydı, şairler, filozoflar ya da bilgeler tarafından dile getirilen ebedi hakikatlerdi. Sanıyorum Sokratesçi derslerin ve elbette Platoncu felsefenin büyük bölümü belleğin önemine dönmüşlerdi yüzlerini, çünkü bellek insanın kendiyle bir ilişki kurabilmesini sağlayan ana biçimdir.(18) Ve kendiyle bu ilişkiye, ezbere öğrenilen bu kaideler, bu davranış kuralları vasıtasıyla erişiliyordu, belleğinde yoğunlaşıp aramayla...

Örneğin kodlanmış imgeler ya da örnek davranışlar gibi edebi olmayan vasıtalara başvurarak kendini kurmak mümkün müydü?

Evet, tabii ki. Yunan ve Roma toplumunda, örneklerin rolü çok önemliydi. Ama bu örnekleri hangi vasıtayla biliyorlardı? Metinler, anlatılar, kitaplar. Örnekleri edebi kültürün bir alternatifi yapabileceğinizi sanmıyorum.

Ama örneğin azizlik kültü gibi, kendini kurmanın edebi olmayan başka vasıtaları yok muydu?

Evet, kesin, inkâr etmiyorum, ama sizin Yunan kültüründe yazın ile örnekleri birbirinin alternatifi olarak sunduğunuzu sandım. Hâkim Yunan kültürü durumunda, örnek ana temalardan biridir, edebiyata [bir alternatif][9] değildir. Ve elbette, kendilik ve kendilik kültürü söz konusu olduğunda, kendini kurmanın edebi olmayan bu tür vasıtalarıyla karşılaşılır.

8. Gnomai: Atasözleri, geleneksel deyişler; gignosko (γιγνώσκω): "bilmek"; gnome (γνώμη): 1) Bilme yetisi 2) Görüş, kanaat 3) Bir şeyin bilgisi. (ç.n.)
9. Tahminen, bazı kelimeler duyulmuyor.

Son yirmi otuz yıl içerisinde ortaya çıkan bazı hareketler, örneğin punk müzik, özellikle Christopher Lasch gibi insanlar tarafından tarihten ve onun neticelerinden kaçmak için bir girişim olarak görüldü. Siz onların ayırt edici özelliğinin bu olduğunu düşünüyor musunuz? Ve kendini aramak bizi çevreleyen dünyadan kaçmayı denemeyi içerimlemiyor mu?

[İlk husus], bildiğiniz gibi, fark edebileceğiniz gibi, hiç "narsisizm" sözcüğünü kullanmadım. Kendiyle ilişkinin narsisizmle ilgili bir şey olduğuna inanmıyorum. İkinci husus, ABD'de gayet göz alıcı olan ama başka toplumlarda da var olan bu hareketler [...].[10] Bunu nasıl tarihten kaçmak yönünde bir girişim olarak düşünebildiğinizi pek anlamadım. Tarihin bir parçası bu, tarihinizin bir parçası. Ve kendiyle yeni ilişkiler kurmak için şimdilerde çok çeşitli biçimlerde gösterilen bu çabanın gayet karakteristik olduğuna inanıyorum, çünkü kendimizle ilişkiyi organize etmeye, kurmaya, tanımlaya çalıştığımızda, eğitim sisteminin, siyasal sistemin ya da bütün kurumların bize önerdiği şey tatmin edici değil. Böylece, başka bir şeyin peşine düşüyoruz. Siyasal partiler ya da eğitim sistemleri tarafından önerilen bu tip kendiyle ilişki ile [insanların kendileriyle kurmak istediği ilişki][11] arasındaki uyumsuzluk, bence tarihimizin bir parçası. Ve bunu yaparken, tarihinizi yaparken, tarihinizden kaçmazsınız. Size mümkün en iyi model olarak sunulan, kendinizle belli bir ilişki modelinden kaçarsınız, kaçmaya çalışırsınız.

Yunan kültüründe hoca ile öğrenci arasındaki ilişkilerden söz ettiniz. Kendilik kültüründe erotizmin rolünün ne olduğunu söyleyebilir misiniz?

Görüyorsunuz, daha önce söylediğim şuydu, cinselliğin tarihini incelemeye ya da incelemeyi iddia etmeye başladığımda, aslında bence cinselliğin tarihiyle ilgili ana problemin, arzu problemi, arzunun bastırılması problemi vs olduğunu bilmiyordum, bunun bilincinde değildim; [ama] en azından bizim toplumlarımızda ve belki de başka toplumlarda da [...],[12]

---

10. Bazı kelimeler duyulmuyor.
11. Tahminen, bazı kelimeler duyulmuyor.
12. Bazı kelimeler duyulmuyor.

kendiliğin teşekkülünün büyük ölçüde insanların kendi cinsellikleriyle nasıl ilişki kurdukları tarafından belirlendiğini keşfettim. Kendiyle ilişkinin kurulduğu alan büyük ölçüde cinsel deneyimdir. Bu bir cevap değil, ama sanıyorum kendiliğin teşekkülü ile cinselliğin tarihinin teşekkülü problemini birbirinden ayırmak neredeyse imkânsız.(20) Bizler cinsel varlıklarız ve kendimiz cinsellik deneyimimiz vasıtasıyla kuruluyor, bu belki psikanalizin söyleceklerine yakın görünebilir [...].[13] Ama söylemem gerekir ki, psikanalizin kendiliği cinsellik vasıtasıyla tanımlamasının sebebi, bizim toplumumuzda, kendiyle ilişkinin aslında bu cinsellik deneyimimiz vasıtasıyla kurulmuş ve kurulacak olmasıdır.

Bizim toplumumuzda, hoca ile öğrencinin ilişkisi Yunan toplumuna göre hangi bakımdan değişmiştir?

Bir hoca ya da bir profesör ile bir öğrenci arasındaki ilişkinin Yunan toplumunda cinsel mahiyete sahip olduğunu söylemeyeceğim. Nitekim, bildiğiniz gibi, tam bir cinsel perhize dair ilk felsefi ya da etik tanımı, oğlanlar ve oğlanlara duyulan aşk, hocaların oğlanlara duyduğu aşk konusunda bulursunuz.(21) Sözde Hıristiyani çilecilik, tenden, bedenden, seksten, cinsel hazdan vs vazgeçilmesi, bu sözde Hıristiyan çilecilik, Yunan'da zaten bulunan bir temaydı, ama kadınlar konusunda değil, genel olarak seks konusunda değil, oğlanlar konusunda bir çilecilikti bu. Çoğu tarihçinin Yunan eşcinselliği konusunda görmeyi reddettiği bir paradokstur bu: Batı'da tam bir cinsel vazgeçişin ilk formülasyonunu, erkekler arası ilişkinin ya da en azından oğlanlar ile erkekler arasındaki ilişkinin özgür olduğu *bu* toplumda bulabilecek olmanız gerçeği.

Hapishanenin Doğuşu*'nda normlardan bahsettiniz ve dediniz ki, bizim toplumumuzda normları nitelendiren şey onların akılsallığa bağlı olmasıdır, yani eğer bir şey yapıyorsak, sebebi bunun bizim için iyi olduğunu bilmemizdir. Normlar acaba biyoiktidar denen bu iktidar biçimine bağlı mıdır? Bunların rasyonaliteyle ne gibi bir ilişkisi var?*

13. Bu bölüm kısmen duyulmuyor.

Sanıyorum bana *Aufklärung* sorusunu soruyorsunuz, değil mi? Söylemem gerekir ki normlar her toplumda vardır. Sadece yasaları bulacağınız bir toplum yoktur, [bir hukuk sistemi vardır],[14] bir de normlar. Ama bence –ki adını andığınız kitapta bunun altı çizilmiştir– geleneksel olarak hukuk sistemi olan şeyde ve bugün hâlâ var olan şeyde, normatif bir sistemin işe karıştığını görebilirsiniz. Bizim hukuk sistemimiz, en azından ceza sistemi ve de medeni sistem, normlara açık ve daimi bir referans olmaksızın toplumumuzda işleyemez. Çok basit bir örnek verirsek, *ceza sistemi*ni(22) deliliğin ne olduğuna, normal bir davranışın ne olduğuna, zihinsel hastalığın ne olduğuna vs atıfta bulunmadan işletemezsiniz. Bu müdahale, hukuk sistemi ile normatif sistemin bu şekilde etkileşmesi, bizim şu an, çelişikli olmayan ya da homojen bir sistemde organize edemeyeceğimiz bir şey. Normatif sistem ile yasal sistemin bu heterojenliği, bence, bazı pratiklerimiz için birçok zorluğun kaynağı.

Daha ziyade, hukuki sisteme bağlı olan bu normların, bizim için iyi olana dair açık bir teorinin konusu olması gerektiğini mi söylerdiniz?

Hayır. Bence normlar başka bir şey. Normlar, kendileriyle davranışı analiz ettiğimizin varsayıldığı kurallar değildir.

14. Tahminen, bu bölüm zorlukla duyuluyor.

Notlar

1. Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, *Opuscules*, Fr. Çev. N. Aujoulat, Les Belles Lettres, Paris, Cilt 1, 2004, s. 187-311. Bkz. Michel Foucault, "Rêver de ses plaisirs. Sur l''Onirocritique' d'Artémidore", *DE II*, Sayı 332, s. 1283; "À propos de la généalogie de l'éthique", *DE II*, s. 1446; "Le techniques de soi", *DE II*, s. 1622-3; *SS*, s. 18.
2. Épicure, "Lettre à Ménécée", *Les Epicuriens*, s. 45, Bkz. *yukarıda*, s. 106-7, n. 32.
3. Soru, Jacques Lacan'ın *Hamlet*'e hasredilmiş VI. *Seminer*'indeki bir pasaja referans yapıyor, bundan uzun bir parça 1977'de ABD'de "Desire and Interpretation of Desire in *Hamlet*" başlığıyla yayımlanmıştır. Bkz. *Yale French Studies*, Sayı 55/56, s. 11-52; J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son intreğrétation (1958-1959)*, Editions de la Martinière, Paris, 2013, s. 372-7.
4. Yunanlar için uygun ânı, *kairos*'u belirlemenin önemi ve bu kavramın eski etikteki ve özellikle de hazları kullanma sanatındaki rolü üzerine bkz. *UP*, s. 68-70 ve *SS*, s. 154-5. 10 Mart 1982'de Collège de France'da verdiği *L'herméneutique du sujet* başlıklı derste Foucault bu kavramın *parrhesia* pratiğindeki önemine ışık düşürür. Bkz. *HS*, s. 367-8, s. 371-2.
5. Plutarque, *Propos de table*, Kitap III, Soru VI, "Sur le moment qui convient à l'amour", *Œuvres morales*, Fr. Çev. F. Fuhrmann, Les Belles Lettres, Paris, Cilt 9:2, 2003, s. 129-35.
6 Antik tıp düşüncesinde ve pratiğinde "kriz" kavram hakkında bkz. *PP*, s. 242-5.
7. Bkz. Michel Foucault, "Interview de Michel Foucault", J.F ve J. de Wit ile mülakat, *DE II*, Sayı 349, s. 1484: "Demek ki psikanaliz her şeyden önce bir bilim değil, itirafa dayanan bir kendinin kendi üzerine çalışması tekniğidir.
8. Bu etik tanımı üzerine bkz. Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'étihqiue", *DE II*, s. 1437; *UP*, s. 35-7, s. 275. "Kendiyle ilişki olarak etik üzerine ayrıca bkz. Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", *DE II*, s. 1216; "À propos de la généalogie de l'étihqiue", *DE II*, s. 1440.
9. Epictète, "Entretiens", *Les Epicuriens*, s. 92. Bkz. *yukarıda*, s. 99, n. 39. Bkz. *HS*, s. 96, s. 320; Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, s. 1176; *SS*, s. 71.
10. Bkz. *OHS*, s. 90. 1981'in sonunda yapılan bir mülakatta, Foucault şunu öne sürer: "Yaşama sanatı, psikolojiyi öldürmek, kendinle ve başkalarıyla bireysellik-

ler, varlıklar, ilişkiler, adı olmayan nitelikler yaratmaktır." Bkz. Michel Foucault, "Conversion avec Werner Schroeter", G. Courant ve W. Schroeter ile mülakat, *DE II*, Sayı 308, s. 1075.
11. Örneğin bkz. Epictète, "Entretiens", *Les Epicuriens*, s. 18 ile Foucault'nun, tam da, herkes için, bunun ne ölçüde bize bağlı olduğu, ne ölçüde bize bağlı olmadığını tanımlamak ve dolayısıyla "onlar karşısında takınılıcak tutum"u belirlemek amacıyla, dünyanın içimizde uyandırdığı farklı temsillere uygulanması gereken pay etme, tasnif işlemi üzerinde durarak pek çok kez geri döndüğü "gezinti-egzersizi"nin betimlenmesi. Bkz. *HS*, s. 286. Ayrıca bkz. *HS*, s. 231; Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, s. 1183; "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1621-2; "Debat au Département de Français", *aşağıda*, s. 150-1, kısmen tekrar yayım "On the Genealogy of Ethics", *DE II*, s. 1220; "À propos de la généalogie de l'éthique", *DE II*, s. 1447.
12. Cassien'in *Conférences*'inın ilkinde bahsettiği rahip Jean de Lyco söz konusu. Bkz. Cassien, *Conférences*, Fr. Çev. E. Pichery, "Sources chrétiennes", Editions du Cerf, Paris, 2008, s. 141-3. Bu anekdot hakkında bkz. *GV*, s. 286-96.
13. Bkz. *OHS*, s. 81, s. 83-4.
14. Berkeley'de, 1983'ün Nisan ayında, Hubert Dreyfus ve Paul Rainbow'la bir tartışmada Foucault şu açıklamayı yapar: "Sanırım Pagan antikçağda kendiniz hakkında bir aldanma fikrini bulmayışınız bir olgudur. Kendiniz hakkında cahil olabilirsiniz, çok eski Sokratesçi bir temadır bu. Ve Charles Taylor'ın çok açıkça gösterdiği gibi [..] Stoacı problem "Ben kimim?"dir; ama cevap bana bağlı olan şeylerle bana bağlı olmayan şeyler arasındaki ayrımda bulunmalıydı. Sanıyorum ki bana bağlı olan şeylerle, bana bağlı olmayan şeyleri bilmemek, hissettiğim arzunun, kafamdaki fikrin kendi zihnimden mi, Tanrı'dan, mı yoksa Şeytan'dan mı kaynaklandığını bilemediğimde kendi hakkımda beslediğim yanılsamadan farklı bir şeydir. O halde bu bir değişimdir ve çok önemli bir değişimdir." Bkz. Michel Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucalt, D 250(5), s. 15.
15. *Bkz. OHS*, s. 131; Michel Foucault, "Foucault", *DE II*, s. 1452.
16. Foucault kendini Fransızca ifade ediyor.
17. Hem bir bilgi hem bir kaide, hem bir hakikat hem de bir kural olan *gnome* mefhumu için bkz. *OHS*, s. 50, s. 51-2; *MFDV*, s. 130. Ayrıca bkz. L. Cremonesi, A.I. Davidson, O Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli, *OHS*, Sayı 35, s. 62-3.
18. Antik dünyada ve bilhassa Platoncu felsefede belleğin rolü için bkz. *HS*, s. 169-70, s. 311-2, s. 437, s. 441-2.
19. Ch. Lasch, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances (1979)*, Fr. Çev. M. Landa, Flammarion, Paris, 2006 (Christopher Lasch, *Narsisizm Kültürü-Umutların Azaldığı bir Çağda Amerikan Yaşamı*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal ve Suzan Öztürk, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006).
20. Bkz. Michel Foucault, "Sexualité et pouvoir", *DE II*, s. 470 ve "Préface à l'Histoire de la sexualité", *DE II*, s. 1402-3. *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi, *Bilme İstenci*'nde, Foucault seks "meselesi" konusunda Batı'da gelişmiş olan birbiriyle bağlantılı iki süreci betimler: "Ondan hakikati söylemesini talep ediyoruz" ve "ondan bize hakikatimizi söylemesini talep ediyoruz ya da daha ziyade,doğrudan bilincimizde sahip olduğumuza inandığımız kendimiz hakkındaki bu hakikatin derinlere gömülmüş hakikatini bize söylemesini talep ediyoruz". Onun gözünde, "asırlardan beri yavaş yavaş, öznenin bir bilgisi" işte böyle "kurulmuştur". Bkz. *VS*, s. 93. Ama

Foucault zamanda geriye uzanarak, cinsel deneyim vasıtasıyla, kendiyle ilişkinin teşekkülünün, bu modern biçimden derinden farklı olan ve Collège de France'daki *Subjectivité ve vérité* başlıklı derste olduğu gibi *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk iki cildinde araştırdığı biçimlerini keşfeder. Dahası, 1980 tarihli *L'origine de l'herméneutique de soi* üzerine konferanslarında açıkladığı gibi, bütün toplumlarda "kendilik tekniklerinin var olduğunu" tam da cinsellik deneyimini incelerken fark etmiştir. Bkz. *OHS*, s. 38.

21. Yunan'da erkek-oğlan cinsel ilişkisinin sorunsallaştırmasına ve pedagojik erotizmin "cinsellikten arındırılmasına" dair bkz. *SV*, s. 93-7. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Le souci de la vérité", *DE II*, Sayı 350, s. 1490; *UP*, s. 27.

22. Foucault kendini Fransızca ifade ediyor.

23. Bu tema üzerine, başka metinler arasında bkz. *SP*, s. 180-196, s. 303-315; Michel Foucault, "L'écolution de la notion" "individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIXe siècle.", *DE II*, Sayı 220, s. 443-64; *MFDV*, s. 211-28.

Berkeley California Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Gerçekleştirilen Tartışma

Soru: Benim sorum çalışmanızın yöntemsel eksenindeki değişim üzerine, bu sizi başlangıçtaki yöntemsel yaklaşımınızdan, Nietzsche üzerine metninizde(1) *arkeolojik bir yaklaşım olarak tarif ettiğiniz şeye götürmüştü. Radikal bir kırılma mı söz konusu, yoksa soykütük arkeolojiden sadece, söylemin dışında olan iktidar ve dispozitiflerle ilgilenmesi bakımından mı farklılaşıyor? Arkeoloji ile soykütük arasındaki farkı tarihsel metodoloji açısından nasıl tanımlarsınız?*

Michel Foucault: İyi bir soru ve zor bir soru bu. Bu iki sözcüğü çok farklı anlamlarda ve farklı iki dizi problemi belirtmek için kulandığıma inanıyorum. Diyeceğim o ki, "arkeolojik araştırma" ifadesini kullandığımda, toplumsal tarih hakkında yaptığımı ayırmak istemiştim, zira toplumu değil, söylem olgularını ve söylemleri analiz etmek istiyorum; ve aynı zamanda söylemlere dair bu analizi, felsefi bir hermeneutik olacak şeyden, yani söylenmemiş bir şeyin şifresinin çözülmesi yoluyla söylenmiş olanın yorumları gibi olacak şeyden ayırt etmek istemiştim. "Arkeolojik araştırma" ifadesini kullandığımda kastettiğim, meşgul olduğum şeyin, olay ya da olaylar dizisi olarak analiz edilmesi gereken bir dizi söylem olduğuydu. Bir şey söylenmiştir, şu ya da bu şeyler söylenmiştir ve bir şekilde bu tür söylemsel olaylar tüm diğerleri gibi olaylardır, ama özel bir statüleri, özel etkileri vardır, bu da onları örneğin ekonomik bir olaydan, bir

muharebeden ya da bu tarz bir şeyden, bir demografik değişimden farklı kılar... İşte arkeolojiden bunu anlıyorum: analizimin yöntemsel çerçevesi bu.

Soykütükten anladığımsa, olaylar olarak bu söylemlerin analizinin hem sebebi hem de hedefi ve göstermeye çalıştığım bu söylemsel olayların nasıl, bir şekilde, şimdimizi kuran ve bizi, bilgimizi, pratiklerimizi, rasyonalite biçimimizi, kendimizle ve başkalarıyla ilişkilerimizi kuran şeyi belirlemiş olduğu. Soykütük de bu. Bu yüzden soykütüğün analizin ereği, arkeolojinin de onun maddi ve yöntemsel çerçevesi olduğunu söyleyebilirim.(2)

Arkeolojinin söylemlerin ve epistemelerin süreksizliğine vurgu yaptığını, oysa soykütüğün daha ziyade süreklilikle ve şimdinin belki, bir şekilde, geçmişte nasıl öncelendiğiyle ilgilendiğini söylemek doğru olur muydu?

Tam olarak böyle söylemezdim. Araştırmamın genel teması düşünce tarihidir.(3) Nasıl düşünce tarihi yapabiliriz? Bence, düşünce elbette söylemlerden ayrılamaz; her halükârda, ister şimdiki düşüncemiz, kendi düşüncemiz, ister çağdaşlarımızın düşüncesi, ister tabii ki önceki dönemlerden insanların düşüncesi söz konusu olsun, bu düşüncelere ancak söylemler aracılığıyla nüfûz edebiliriz. Bu da arkeolojik incelemeyi zorunlu kılar. Bunun süreklilikle veya süreksizlikle bir alakası yok; bu söylemlerde süreklilik kadar süreksizlik de bulabilirsiniz. Örneğin, şimdi, cinsel etiğin tarihini göz önüne alırken, onun hakkında İÖ IV. yüzyıldan günümüze kadar tam olarak aynı formülasyonları bulduğumuzu tespit etmeye mecburum. Evlilik, sadakat vs teorisi aynıdır, en azından çağımızın ilk asrından günümüze kadar.(4) Demek ki burada bir süreklilik var karşınızda. Ama ama başka söylem sistemlerinde, örneğin bilimsel söylemlerde, süreksizlik bulursunuz. Kültürümüzde ve arkeolojik araştırmada şunu görmek çok çarpıcı bir şeydir: Etik gibi bazı alanlarda, yüzlerce, binlerce yıl böyle bir süreklilik bulunur, ama bilimlerde değişimler çok hızlı olur, bu değişimler öyle radikaldir ki, örneğin XVIII. yüzyılın başına ait bir tıp kitabı okuduğunuzda, çoğu kez neden bahsedildiğini, ne tür bir hastalığın söz konusu olduğunu bile kavrayamazsınız; çok zordur bu ve neden bahsedildiğini,

ne tür bir hastalık olduğunu anlamak için bütün çevirilere ihtiyaç duyarsınız, vs. Ama XIX. yüzyılın başında, Bichat'dan, Laennec'ten sonra yazılmış bir kitabı okursanız, anlatılan her şeyin yanlış olduğu görseniz bile, neden bahsedildiğini gayet iyi teşhis edebilir, anlatılanların doğru mu, yanlış mı olduğunu söyleyebilirsiniz. Halbuki, XVIII. yüzyıla, XVIII. yüzyılın ortalarına kadar yazılmış kitapların büyük bölümü için bunların doğru olup olmadığını söyleyemezsiniz, çünkü tıbbi açıdan bunlar size gerçekte hiçbir anlam ifade etmez.(5) Böylece, bu durumda, tamamen kökten bir değişim ve gerçek bir süreksizlik karşısındasınızdır. Ama kesinlikle bir ilke, evrensel bir ilke değil.

Amerika'da sık sık arkeolojik yöntemde meydana gelen değişimin açıklamasının olmamasıyla eleştirildiniz. Şimdi kullandığınız soykütük yöntemi değişimin sebepleri karşısında daha mı dikkatli, yoksa parantez içine aldığınız ve meşguliyetlerinizin merkezinde bulunmayan bir problem mi söz konusu?

Benim için çok önemli olmayan bu süreksizlik meselesi konusunda yeterince açık olmadığımın bilincindeyim. Bir keresinde kendim hakkında çok kısa bir not –tek satırlık bir şey– okuduğumu anımsıyorum, şöyleydi: Benim ismim, süreksizlik filozofu. Çarpılmıştım ve gerçekten, o gün kimse bu konuda yanıldığımı bana göstermedi. En azından XVI. yüzyılın sonundan XIX. yüzyılın başına kadar, bilim alanından birilerinin tarihine baktığınızda, ister tıp, ister doğa tarihi, ister ekonomi vs alanında olsun, bu çok önemli değişimleri saptarsınız; tam da bence bu çok göz alıcı değişimleri bulabileceğiniz, örneğin fizik ya da kimya problemini bir kenara bırakıyorum. Bunlar olgulardır. Bu olguları elbette toplumdaki değişimlere vs indirgeyebilir ya da onlar yoluyla açıklamaya çalışabilirsiniz. Ben buna inanmıyorum ve hiçbir yerde bu göz alıcı bilimsel değişimlere toplumdaki bağlı, paralel ve benzer değişimler yoluyla yerinde açıklamalar getiren bir şey okumadım hiç. Hiç kimse beni, XVI. yüzyıldan XIX. yüzyılın başına kadar kapitalist toplumda meydana gelen değişimlerin, XVI. yüzyılın doğa tarihini XIX. yüzyılın biyolojisine götüren değişimi tatmin edici biçimde açıkladığına ikna edemedi; çünkü bence, bilimsel düşünce, kesinlikle kendine

özgü olan ve bir şekilde neredeyse her şeyi aynı anda dönüştürme imkânı barındıran belli tipte bir tarihselliğe -bu sözcük İngilizcede bir anlam ifade ediyor mu bilmiyorum-, bir değişim tipine, bir değiş(tir)me biçimine sahiptir; sadece imkân değil, söylemek gerekir ki, zorunluluk. Bu, bilimsel düşüncenin bazı asli ayırt edici niteliklerinden, onun tutarlı bir düşünce olmasından ileri gelir; öyle ki bir şey belli bir noktada değiştiğinde, geri kalanı da değiştirmek zoruda kalırsınız. Elbette bu değişimin pek çok düzeyiyle karşı karşıyasınızdır. Bazen sadece bir kavramı değiştirebilirsiniz, bazen bir teoriyi, bazen Kuhn'un anladığı anlamda bir modeli,(6) bazen de modelden fazlasını değiştirmeniz gerekir, neredeyse her şeyi değiştirmek mecburiyetinde kalırsınız: Nesneler/konular, alan, rasyonalite tipi, model, teori, kavramlar. Ve neredeyse her şeyin, alanın, nesnelerin, rasyonalite tipinin [dönüşüme uğradığı] bu göz alıcı değişimler, kimi zaman bilimler tarihinde bulabileceğiniz bir şeydir. Sözgelimi, XIX. yüzyılın ortasından itibaren genetiğin tarihine bakın; Darwin tarafından o zamanlar hâlâ kullanılan ve modern bilimin kurucularından biri olan genetiği düşünün. Bununla birlikte, onun kullandığı genetik tamamen tuhaftır, bizim genetiğimize yabancıdır. Ama Mendel ve De Vriest'ten sonra, XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başında, karşınızdaki sadece bir model değişimi değildir, neredeyse yeni bir araştırma alanı ortaya çıkmıştır. Ve Mendel ile De Vries arasındaki bu otuz yıl boyunca gördüğünüz değişim göz alıcı bir değişimdir. Genetiğin şaha kalkmasının ya da güvenirlik kazanmasının nedeni devrimler olması, sanayinin gelişmesi, emperyalizm değildir. Söz konusu olan şeyin bu tip bir tarihsellikle hiç alakası yoktur.

Kitaplarımdan birinde bu tür bir değişimle ilgileniyorum: *Kelimeler ve Şeyler*'de,(7) deneysel bilimlerin XVII. ve XVIII. yüzyılda göz alıcı değişimlerle nasıl geliştiğini göstermeye çalıştım, bu değişimler için dışsal bir açıklama yoktur ya da en azından kimse bana böyle bir açıklama getirmeyi başaramadı. Ama bu tür açıklamaları reddetmek gibi bir ilkem yok kesinlikle, örneğin -kendimden bahsettiğim için kusura bakmayın, ama soruyu bana siz sordunuz- delilik üzerine kitabımda,(8) belli bir durumun, delilikle ya da en azından delilerle belli bir ilişki-

nin XVI. yüzyılla XVIII. yüzyılın başı arasında nasıl değiştiğini göstermeye çalıştım. Bu değişimler, endüstriyel bir toplumun gelişmesi, işsizlik buhranı, XVII. yüzyılda işsiz insanların yarattığı problem gibi toplumsal süreçler tarafından belirlenmişti, büyük genel hastanelerin kurulmasının vs sebebi buydu; ve bütün bunlar toplumsal bağlamı oluşturur ve bu bağlam sayesinde delilik üzerine şu ya da bu bilimsel teorinin neden geliştiğini değil, deliliğin neden belli bir anda bir problem haline geldiğini anlayabilirsiniz. Bence bu altı çizilmesi gereken bir şey. Değişimi bilimsel bir model, bilimsel bir rasyonalite vs içinde açıklamakla bir farkı vardır; bilimsel bir rasyonalite dahilinde meydana gelen bir değişimin toplumsal süreçler tarafından açıklanabileceğine inanmıyorum; tersine, bir şeyin bilimsel bir problem haline gelmesi ve toplumun uğraşmak zorunda olduğu bir problem olarak ortaya çıkması, bence, toplumsal süreçlerle açıklanabilir ve benim kanaatime göre, delilik durumunda karşılaştığımız şey bu. Yine, neden hastalıklar, fiziksel hastalıklar XVIII. yüzyılın sonunda, bu büyük hastaneleri organize etmek zorunda kalınacak raddede hakiki toplumsal bir problem haline gelmiştir? Şüphesiz toplumsal, ekonomik ve yine demografik sebeplerle: Şehirciliğin, şehirlerin gelişmesi vs, salgınlar vs vs, tüm bunlar fiziksel hastalıkların neden büyük bir toplumsal ve siyasi problem haline geldiğini açıklar.(9) Bu problemin yükselişinin etkisini şey... üzerine Fransızca bir kitap –adı neydi? *Tıp...*– ya da sağlık politikası üzerine sekiz ciltlik şu Almanca –kusura bakmayın, bir türlü aklıma gelmedi– kitap gibi önemi eserlerde görebilirsiniz.(10) Her halükârda, bu kitaplar hastalığın, fiziksel hastalığın tüm toplum için toplumsal ve siyasal problem olarak ortaya çıkışının en önemli göstergelerinden biridir. Ama bundan birkaç sene sonra, Bichat bu türden bazı semptomları analiz etmek için belli tipte bir rasyonalite kullandığında, bu tipteki rasyonaliteyi toplumsal süreçlerin analizi vasıtasıyla keşfedebilirsiniz.

O halde arkeoloji yapmayı hiç bırakmadınız?...

Hayır, arkeoloji yapmayı hiç bırakmadım, soykütük yapmayı hiç bırakmadım. Soykütük çalışmanın amacını ve ereğini

tanımlar; arkeolojiyse, bir soykütük yapmak için ele aldığım, işlediğim alanı belirtir.

Meslek olarak tarih Fransa'da neden önemli hale geldi?

Bu alanda çalışan bir kız öğrencim var. Benim fikrim şuydu ki, Fransa'da tarihsel çalışmalar XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başında çok önemli bir gelişme kaydetmiştir, aristokrasi ile monarşinin karşılıklı haklarının temelleri konusunda çatışmaya girdiği zaman: Monarşi aristokratik toplumsal yapının ifadesinden başka nedir ki? Kökleri ulusta, *tiers état*da(11), burjuvazide vs değil midir? Bu çok önemli bir problemdi. Ve XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başı arasında, XIV. Louis'nin(12) büyük idari monarşisinin çökmeye başladığı zaman, bu tarihsel çalışmalarda tam bir patlama yaşandığına şahit olursunuz. Bunlar hem hukuki hem de tarihsel mahiyetteydiler ve hukuki araştırmalarla tarihsel araştırmalar arasındaki bağ çok açıktır. (13) Bu nedenle benim hipotezim buydu ve bu öğrenciye ondan söz ettim; ama şimdi başka bir şey keşfetti: XVII. yüzyılın başında keşişler ve Benedikten tarikatı rahipleri tarafından yapılan bütün bu alimâne araştırmalar, [tarihsel araştırmanın] en önemli kökenleriymiş gibi görünüyor. Elbette, Karşı-Reform ikliminde olur bu ve şunu görmek çok ilginçtir –sadece fazla basitleştirilmiş bir şema–, ama diyebiliriz ki, Reform için, problem ilk metne, Metine dönmekti ve elbette bu metin konusundaki tarihsel araştırmalar [Protestan reform kilisesi taraftarları] için önemliydi, ama tarihsel araştırmalardan daha da çok, hermeneutik problemi. Mademki bu Metindir ve şimdi için ona bir anlam keşfetmemiz gerekmektedir, bu metin nasıl yorumlanabilir? Hermeneutiğin problemi. Problem Karşı-Reform ve Katolikler için çok farklıydı: Hıristiyanlığın ilk zamanlarından o güne tarihsel bir süreklilik keşfetmek ve bunu gerekçelendirmek ve *bu* sürekliliğin temelini, tarihsel temelini, tarihsel gerekçesini tesis etmek söz konusuydu. Böylece şemayı, Reform'a rengini veren hermeneutik yönelim ile Katolikliğe rengini veren tarihsel gerekçelendirme arasındaki âdeta kesintiyi görebilirsiniz. Bu bir hipotez olabilirdi...

Sözünü ettiğiniz dönüşümleri anlamak için tarih yazma teknikleriyle ilgilenmek önemli mi sizce? Mesela benim aklımda XVI. yüzyılda zaman birimi olarak "yüzyıl" mefhumunun ortaya çıkışı ve tarih yazma tarzını derinden değiştirmesi var.

Evet, kesinlikle. Ve elbette, bütün problem, örneğin, kaynakların toplanması, bu büyük öneme sahipti ve bir süreklilik kurulması problemine doğrudan bağlıdır. Örneğin, Katolikler, Karşı-Reform, bir sürekliliğe gerekçe sağlayan bütün belgeleri bir araya getirmeye başladı, çünkü şu Reform çatışması vardı ve erken kilise yazılarıyla ilgili bu büyük koleksiyonlar XVII. yüzyılın başında başladı. Bu tam olarak bir yazma tekniği değil, ama inanılmaz derecede önemli bir şey olan bir toplama, biriktirme tekniği. Şüphesiz, yazma probleminin kendisi, kronikler problemi, idari arşivler problemi de aynı derecede önemlidir. Büyük idari arşivcilik XVII. yüzyılda başladı. Bütün bunlar inanılmaz önemli. Bunda geliştirilmiş olan ve tarihsel bilginin gelişiminin teknik ve maddi koşullarını teşkil eden zamansal teknikler diye adlandırabileceğim bir şey var.

Hapishanenin Doğuşu*'nda, toplumsal yardım ya da eğitim gibi başka şeylerden bahsetseniz de, ceza yasası ve hapishane sistemi üzerinden disiplin toplumunu ele alıyorsunuz. Ceza yasasının ve hapishane sisteminin disiplin sisteminin tarihsel gelişiminde tayin edici bir rol oynadıkları doğru mu ve bu rolü oynamaya devam ediyorlar mı?*

Öncelikle, hapishane üzerine bu kitapta söylemek istediğim şey, disiplin toplumunun hapishanelerin gelişimiyle başladığı değildi. Tam tersini söylerdim, zira bu alanı incelerken beni çarpan problem şuydu: XVIII. yüzyılda sosyal reformcular tarafından yazılan kitapları okuduğunuzda, çok basit bir sebepten dolayı hapsetme gibi tüm sistemlere karşı çok kuvvetli bir saldırganlık olduğunu fark edersiniz: En azından Fransız, İtalyan, Alman sisteminde –İngiliz sisteminde biraz farklıydı–, hapishane kesinlikle bir cezalandırma değildi. Yalnızca idare, monarşik iktidar birinden kurtulmak istediğinde, yasanın, hukuki sistemin, hukuki kurumların dışındaki bireylere karşı alınmış idari bir tedbirdi. Onu hapishaneye atıyorlardı. Bu nedenle hapishane, iyi bir yeni

cezai adalet inşa etmek ya da hayal etmek isteyen insanların aradığının tam tersiydi. XVIII. yüzyılda hapishanenin eleştirisi genel bir eğilimdir. Hem sonra Fransa'da, Almanya'da vs yeni ceza kanunuyla birlikte XVIII. yüzyılın sonunda olup bitenlere ve organize edilen, kurumsallaştırılan şeylere bakarsanız, o zaman her yerde hapishaneler bulursunuz. Cezalandırmanın başlıca, en önemli yoluydu bu. Peki, bu değişimin nedeni nedir? İşte benim problemimin ve kitabın konusu buydu.(14) Benim kanaatime göre, bunun sebebi şuydu: Hapishane monarşik keyfiliğin simgesi olsa da, buna rağmen, hapishanenin ve hapsetmenin sadece cezalandırmak için değil, mahpusları ve tutukluları ıslah etmek için çok iyi bir yol, çok iyi bir araç olduğu bulundu. Peki, zihinlerde, tutumlarda, davranışlarda vs meydana gelen bu reformun, bu değişimin nasıl elde edilebileceği tahayyül ediliyordu? XVII. yüzyılın ortasından beri kullanıldıkları okulda, orduda. Ceza kurumları eski hapishane modeline göre değil, ekol, ordu vs modeline göre inşa etmeyi denedi. Bu nedenle ceza sistemini, başka kurumlarda geliştirilmiş olan bu disiplin sisteminin bir ifadesi ya da bir neticesi, son neticelerinden biri olarak görebilirsiniz.(15) Sık sık vuku bulduğu gibi, disiplin sisteminin bu sonu kullanımı, o zaman başka alanlardaki bu disiplin tekniklerinin yeni bir gelişimi için bir model haline geldi. Bentham'ın *Panoptikon*'u bu bakış açısından çok ilginçtir, çünkü Bentham'ın aklında, insanların bir disiplin kurumunda olduğu gibi işlenebileceği, biçimlendirilebileceği, ıslah edilebileceği iyi bir hapishane organize etmek için bulunuyordu *Panoptikon* fikri ve bu fikir aklına gelince, bu *Panoptikon*'un aynı zamanda fabrikalar, okullar vs için de kullanılabileceğini düşündü.(16) Görüyorsunuz ya bu gelişmeyi.

O halde hapishane bu disiplin sisteminin sadece bir parçasıdır. Disiplin sisteminden bahsettiğimde, toplumun bu modele göre organize edilmiş olduğunu kastetmiyorum. Disiplin sistemi diye adlandırdığım şey, bir "total kurum"dan ziyade bir rasyonalite tipi. Goffman'ın tarif ettiği şeyden,(17) yani belli tipte bir organizyona, iç organizasyona sahip gerçek kurumlardan farkı bu. Benim disiplin sisteminden anladığım şey daha ziyade bir rasyonalite tipi. Başka insanları nasıl yönetebiliriz? İnsanların

belli bir şekilde davranmasını nasıl sağlayabiliriz? Bu sonuca ulaşmak için en iyi yollar, en ekonomik, en etkili yollar nelerdir? İşte bence disiplin bu. Belli bir zamanın sonunda, bu disiplin sistemini bir asırdan fazla denedikten sonra, bunun hiç de en ekonomik yol olmadığı, çok pahalıya mâl olduğu, insanları biçimlendirmek ve yönetmek için bu disiplin tekniklerinden çok daha etkili, şatafatsız ve zımni yollar bulunduğu saptanmıştır. Bir örnek verecek olursam, büyük fabrikaların XVIII. yüzyılın başında en azından Fransa'da nasıl organize edildiğine bakarsanız, bütünsel bir bakışla, çok sıkı kurallarla, disipliner bir rasyonalite modeli benimsediklerini görürsünüz; o derece ki, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da büyük madenler sömürülürken, hükümetin aklına askerleri madenci olarak kullanmak ya da madencileri askerlere dönüştürmek gelmiştir, çünkü ordu denen iyi bir disiplin organizasyonunun olduğu ve işçi sınıfının etkili ve uysal olması için bir ordu gibi organize edilmesi gerektiği düşünülmüştür vs. Fakat, XIX. yüzyılın ortasında, hatta 1820-1830 arasında bunu gayet iyi göreceğiniz üzere, uysal işçilere sahip olmak için bunun hiç de iyi bir yol olmadığı, ama sigorta, tasarruf sandığı vs gibi bir sistemin bu askerî disiplinden çok daha etkili bir şey olduğu fark edilmiştir. Böylece o andan itibaren, sigortaya dayalı denetim sistemi diye adlandırabileceğimiz [ve] bu disiplin sisteminden çok farklı, çok daha etkili ve çok daha kabul edilebilir bir şey olan yeni bir denetim ve organizasyon tipi gelişmiştir.

Kendi çağımızda disiplin tekniklerini incelemek isteseydik, o halde hapishane sistemini çıkış noktası olarak almamalıydık...

Hayır. Benim kanaatime göre, bir [sistem] tipi, bir teknik, belli bir döneme has bir teknoloji olan disiplin sisteminden ziyade, artık insanların şu ya da bu şekilde davranmasını sağlamak için çok daha sofistike başka yollar bulabileceğinize inanıyorum. Ve disiplin sistemi etkili bir yol değil. Size bir örnek vereyim: Daima disiplin tekniklerinin yuvası, beşiği olmuş orduda bile, bu teknikler zamanımızda kayda değer biçimde değişmiştir; ve dünyadaki en etkili ordulardan birinde, İsrail ordusundan bahsediyorum, bazı disiplin teknikleri bulabilirsiniz, ama Birinci

Dünya Savaşı'ndaki ordularda hâlâ bulunan disiplin tekniklerine kıyasla çok sınırlıdır bunlar.

Konferansta, iki kendilik modelini karşı karşıya koydunuz: Köken sorusuna, keşfedilecek bir derinliğe, belleğe bağlı olan, hermeneutiği ve Freudcu kendiliği haber veren Platoncu bir model ve yüzünü belleğe değil, geleceğe, ölüme dönmüş Stoacı bir model. Bu ikinci model ilkinde içsel olan şeyin dışsallaştırılması mı sadece, yoksa başka bir şey mi söz konusu?

Cevap vermek kolay değil. Platon'un kendiyle ilişki tipini ya da *Alkibiades* adlı o çok tuhaf diyalogda tarif edilen bu kendiyle ilişki tipini Stoacı kendiyle ilişki tipinin karşısına koyduğum zaman, bunlar arasında içsel olanı dışsal olanın karşısına koyuyormuş gibi bir zıtlık oluşturmamıştım. Neredeyse tam tersini söylemek zorundayım, zira Platoncu felsefeyi temsil etmeyen *Alkibiades*'te –Yeni-Platoncular bu metni, Platon'un öğretisini ele almadan önce herkesin incelemesi gereken ilk metin olarak görüyorlardı, ama aslında çok tuhaf bir metindir–, bu metinde, en azından kendilik kaygısı kavramını analiz ettiği zaman, [Platon] der ki Alkibiades kendine ihtimam göstermelidir, çünkü başkalarını yönetmesi gerekmektedir ya da çünkü onları siyasi lider olarak yönetmek istemektedir. Ve [ikinci husus, Platon der ki] kendine ihtimam göstermek için, [Alkibiades] ne olduğunu bilmek zorundadır; ve ne olduğunu demek, ruhunun ne olduğunu demektir. Ruhumuzu asli unsurunda, tanrısal unsurunda temaşa etmekten başka onu nasıl tanıyabiliriz? Bu tam olarak içsel bir ilişki değil, zira kendinizi tanımak için, tanrısallığa ya da tanrısal unsura bakmanız gerekir, gözlerini ışığa, göküstü ışığa doğru çevirmeniz gerekir. O halde, dünyanın ötesine gitmek için, kendinizi size en yakın olandan, bedeninizden, günlük yaşamınızdan, duyumlarınızdan vs koparmanız gerekir ve işte o zaman ne olduğunuzu keşfedersiniz. Böylece, gördüğünüz gibi, içsel bir ilişki değil bu, her ne kadar belleğin büyük bir önemi olsa da; ama sizi hemen etrafınızdaki dünyadan başka bir şeye götüren bir bellek bu.(18)

Stoacıların durumundaysa, söz konusu olan dışsal bir ilişki değil. Elbette, ölüm Stoacılar için önemli ve yaşamınızda tam

olarak ölmek için değil ama ölmeye hazır olmak için acele etmeniz gerekir; ve Stoacıların ideali, çok iyi bildiğiniz gibi, hayatınızın her gününü sanki son gününüzmüşçesine yaşamanızdır.(19) Seneca'nın bir mektubunda, çok ilginç bir bölüm var, diyor ki: Gün, yılın küçültülmüş bir suretidir –sabah ilkbahar, öğlen yazdır vs vs– ve yıl da yaşamın küçültülmüş bir suretidir –ilkbahar çocukluk, yaz gençliktir...–, bu Pythagorasçı bir fikir. Her halükârda, bu mütekabiliyetler söz konusu. Ve Seneca der ki: Her günü bir yılmışçasına ve yine her günü kendi ömrünüzmüşçesine yaşamalısınız. Her sabah kendinizi bir çocuk olarak görmelisiniz ve akşamın sizin yaşlılığınız olacağını bilmelisiniz ve günün sonunda ölmeye hazır olmalısınız.(20) Bu tam olarak ölümün öne alınması değil, bellekle geçmişten ölümle geleceğe dönmekten ibaret bir tutum değil bu. Yaşamınıza tümden tamamlanmış gibi bakmanın bir yoludur. Yaşamınızı gözlerinizin önüne sermek ve onu âdeta bir hatıra gibi algılamak. Bu nedenle bence, Stoa düşüncesinde ölümün öne alınması, yaşamınızda başınıza gelebilecek olayların hatırasıyla bir içselleştirmeye benziyor. Böylece, gördüğünüz gibi, içsel olanla dışsal olanın karşıtlığı söz konusu değil tam olarak. Bu çok önemli bir değişim, ama tam olarak bahsettiğiniz şey değil.

Az önce sözünü ettiğiniz bu diğer kendilik modelini hangi modern kendilik tanımıyla bağlantılandırabiliriz?

Bakın, göstermek istediğim –ama tabii böyle kısa bir konferansta hayli zor bu– şu ki, Stoacıların insanların kendilerine, yaptıklarına, yapabilecekleri ile fiilen yaptıklarının birbirine uygun olmasına göstermesini istediği bu alaka türü, tüm bunlar kendiyle yeni bir ilişki tipinin, bir tür daimi dikkatin başlangıç noktasıydı; ama Stoacılar için problem hiç de insanların gerçekte ne olduklarını keşfetmek ya da onların şifresini çözmek değildi. Onların ne oldukları probleminin hiç önemi yoktu. Problem şuydu: Gün içinde yaptıklarım kurala uyuyor mu, uymuyor mu? Ama bu bence, daha sonra Hıristiyanlıkta çok önemli hale gelecek, yeni tipte bir ilişki yönünde ilk aşamaydı: Her gün, her akşam ne yapmış olduklarını görmek için kendilerini gözlemleyen, inceleyen insanlar şu soruyu sorma başladılar: Gün içinde

yaptığım, düşündüğüm şeyler vasıtasıyla kendimin gerçekliğinin ne olduğunu, ruhumun gerçek arzularını, gerçekte ne ölçüde saf olduğunu teşhis edebilir miyim? Çünkü Hıristiyan için problem kurtarılabileceği bir saflık derecesine ulaşmaktır. Saflık, esenlik ve kendinin yorumu, kendinin şifresini çözme arasındaki [ilişkiler] problemi, bence, Stoacılarda bulamayacağınız önemli bir şeydir, çünkü Stoacılar için söz konusu olan saflık değil, uygunluktur ve başka bir dünyada esenliğe kavuşmak gibi bir mesele yoktur, mesele bu dünyada mükemmellik meselesidir. O halde, bu Stoacı kendi kendiyle ilişkide, Hıristiyanlığa bir hazırlık görebilirsiniz, bu da Stoacı bir teknik olan kendini inceleme, yoklama tekniğinin Hıristiyan manastırlarında kullanılmasına yol açmıştır. Kendini incelemeye, akşam kendini yoklamaya dair betimlemeyi Seneca'nın *De ira*'sının [*Öfke Üzerine*] üçüncü kitabında bulabilirsiniz;(21) görünüşe göre bu, şimdiye kadar Hıristiyanlıkta kullanılmış olan formülle tam olarak aynıdır. Ama bence aslında Seneca'nın kendine sorduğu sorular çok farklıdır. Her halükârda, IV. yüzyılda ve V. yüzyılın başında manastır kurumlarında bu tekniği bulabilirsiniz. Aziz Benoit'da bu tekniği bulursunuz, ama bence başka bir hedefi vardır ya da hedefyer değiştirmiştir, artık tam olarak aynı değildir: Gün içindeki eylemlerin hatırlanması yoluyla ruhun saflığının derecesini teşhis etmeye çalışmaktır artık söz konusu olan.

Konferansınızda, önce Yunan ve Hıristiyan kendilik kültüründen söz ettiniz, ardından, sonda, yeni kendilik kültürü biçimleri olabileceğini sezdirdiniz. Bu kendilik kültürünün asla kesilmediğini ve sadece kendimize ihtimam göstermenin yeni tarzlarını icat ettiğimizi mi kastediyorsunuz, yoksa kendimize bakma kapasitesini yitirdiğimizi ve burada California'da bazen söylendiği gibi, kendimize çok fazla baktığımızı mı?

Sanırım Yunan-Roma kültüründe en çarpıcı olan şey, insanların hakiki otonom bir kendilik kültürüymüş gibi görünen bir şeye sahip olmaları. "Otonom" derken, bunun başka bir şeyle ilişkiye, toplumsal ilişkiye, siyasal ilişkiye, kültürel ilişkiye sahip olmadığını kastetmiyorum, ama insanların, en azından aralarından elbette üst sınıflara mensup olan bazılarının, isterlerse,

kendilerine ihtimam göstermeye karar verdiklerini kastediyorum, tıpkı örneğin çağımızda bazı insanların kendilerini yetiştirmeye, resim sergilerini gezmeye vs karar verebilmesi gibi. Bu kesinlikle otoriteye dayanan bir yükümlülük meselesi değil, bunu yapmaya mecbur değillerdi, ama bu onlara önemli bir şeymiş, büyük değere sahip bir şeymiş gibi sunulmuştu, onlara daha iyi bir hayata, daha güzel bir hayata, yeni tipte bir varoluşa vs ulaşma kapasitesi verebilecek bir şey. O halde bunun şahsi tercih meselesi olduğunu görüyorsunuz. Bu ilk husus. İkinci hususa gelince, bu kendilik kültürü kesinlikle dine bağlı değildi. "Kesinlikle" deyince biraz fazla şematik oluyor; elbette bazı ilişkiler vardı ve Pythagorasçıların, Pythagorasçılığın bütün bu alanda oynadığı rol çok önemlidir. Bildiğiniz gibi, Pythagorasçılık bir şekilde hem bir din hem de bir felsefeydi ya da dinle felsefenin bir karışımıydı. Ama örneğin Seneca gibi biri için, gençliğinde Pythagorasçılıkla bağları olmuş olsa da, eylediği gibi eylemesinin sebebi kesinlikle dinî sebepler değildi. Yine, bazı dinî ritüelleri yerine getirmesi hasebiyle bir anlamda çok dindar olan Plutarkhos kendine ihtimam gösterdiğinde, bunu şahsi sebeplerle yapıyordu. Kendilik teknikleri dinî, siyasi ya da eğitimle ilgili kurumlarla bütünleşmemişti. "Otonom" derken kastettiğim bu. Bu da ikinci husus. Demek ki bu kendilik teknikleri eğitsel, dinsel, toplumsal kurumlardan bağımsız. Üçüncü hususa gelince, bu kendilik kültürünün kendi literatürü, kendi fikirleri, kendi teknikleri, deyim yerindeyse, kendi reçeteleri vardı. Sözgelimi insanlar kendilerine ihtimam göstermek amacıyla birbirlerine mektup yazıyor, iyi reçeteler veriyor, iyi teknikler tavsiye ediyordu. İncelemeler yazıyorlardı. Örneğin Plutarkhos *Peri euthumias, Ruhun Dinginliği* incelemesini yazdığında, bunu bir Roma senatörü olan, Roma'da önemli bir siyasi şahsiyet olan arkadaşı Fundanus'a(22) göndermiştir. Fundanus'a der ki: "Biliyorum ki şu ara bu incelemeye, *euthymia* [neşe, keyif] üzerine bu düşüncelere ihtiyacın var" –Hangi kişisel gerekçelerle Fundanus'un bu öğütlere ihtiyacı olduğunu kimse bilmiyor, en azından ben bilmiyorum– ama Plutarkhos der ki: "Biliyorum acelen var, çok acil bu ve *euthymia* üzerine düşüncelere ihtiyacın var, ama sana özel bir inceleme yazmaya vaktim yok. O yüzden sana *euthymia*

üzerine şahsi notlarımı gönderiyorum."(23) Çünkü *Euthymia* hakkında tavsiyeleri, düşünceleri, alıntıları, örnekleri not ettiği bir defteri var ve en azından Fundanus'a gönderdiği de muhtemelen bu şahsi notlar, şahsi defteri. O halde, gördüğünüz gibi, tekniklerden, mefhumlardan, pratiklerden vs mürekkep küçük bir dünya bu ve bunlar birinden diğerine dolaşıyor. İşte kendilik kültürünün otonom varoluşundan anladığım bu.

"Teknoloji" sözcüğünü kullandınız. Pek çok insan için teknolojinin olumlu etkileri var, ama başkaları şöyle söylüyor: Evet ama bütün veledler televizyonun önünde, artık kimsenin kendi başına düşündüğü, yazdığı yok..."

Konferansın sonunda söylediklerim fazla özlü kaldı. Bu otonomi, bu otonom kendilik kültürü Hıristiyanlığın gelişmesiyle birlikte bir şekilde kayboldu, zira kendiliğin oluşumu ve insanların kendilerine ihtimam gösterme tarzı artık dinsel, toplumsal, eğitsel kurumlarla bütünleşmişti. Örneğin Hıristiyan itirafı,(24) bu bakış açısından, çok ilginçtir, çünkü, bir şekilde, itiraf etmeniz, kendi kendinizi yoklamanız, eylemlerinizi, günahlarınızı hatırlamanız, bunları bir rahibe söylemeniz, günah çıkarmanız, tövbe etmeniz anlamına gelir; bütün bunlar kendiyle bir ilişkiye girme tarzdır elbette. Ama, bildiğiniz gibi, ilk olarak, bu teknik, bunu en azından her sene, her ay, her hafta yapması gereken insanlar için zorunlu, mecburi hale geldi, hele keşişseniz her gün yapmak zorundaydınız. Bu ilk husus. İkinci olarak, bunu size yönetici olarak atanmış biriyle yapmak zorundaydınız, seçim hakkınız yoktu. 1215 tarihli *kararname*yle(25) itiraf/günah çıkartma Hıristiyanlıkta zorunlu hale geldi, kasabanızdaki, mıntıkanızdaki rahibe ya da başka birine günah çıkarttırmak zorundaydınız. Üçüncü olarak, her gün aynı olan bir dizi soruya cevap vermek zorundaydınız ve çoğu zaman size soruları soran –"Şunu yaptın mı? Bunu yaptın mı?"– ve sizden tövbe etmenizi isteyen rahipti. O halde gördüğünüz üzere, bu kendine ihtimam göstermenin bir tarzıdır, başka birine size ihtimam göstermesi için izin vermenizin bir biçimidir. Aynısını eğitim sistemi için de söyleyebilirsiniz, burada bu sistem yoluyla kendiliğin teşekkülü çok önemlidir. Demek ki bir kendilik kaygısı

var, ama Yunan-Roma toplumunda karşılaştığınız bu otonom kültür biçimine sahip değil.

Konferansta dediniz ki, klasik kendilik kültürü modern kendilik kültüründen çok farklıdır. Yine de ikisi arasında bir süreklilik görülebilir mi, yoksa klasik kendilik kültürü öylece ortadan kalkmış bir şey mi?

Hep aynı sorular! Kusura bakmayın, çünkü bu sabah Paul'le[15] çok ilginç bir tartışmamız oldu ve bana bu tarz bir soru sordu. Benim için çarpıcı olan şey şu ki, buraya gelmeden önce, bu soruyla ilgili en ufak bir fikrim yoktu. Neredeyse kitabımı bitirdim ama bu güçlüğü ya da bu soruyu hiç fark etmemiştim... Paul sunumumda veya kitabımda hiç de açık olmayan bir şeyin farkına varmamı sağladı; her şeyin yolunda gittiği, Hıristiyanlıktan ve burjuva toplumundan, endüstriyel baskıdan ve zorlu bir çevreden vs uzak, insanların kendilerine ihtimam gösterecek boş vakitlerinin olduğu bir altın çağ sunumu gibi bir şey değil bu kesinlikle. Hayır, hiç de böyle bir şey değil. Örneğin antikçağda cinsel etiğin ne derece katı, zor ve belki korkunç olabildiğini göstermek mümkün sanırım. Yunan toplumundan, yaşamın güzel bütünlüğünün kendinin bilincinde olduğu bir altın çağ yaratmak sadece bir düş, Hegelci bir düş ya da bir *Aufklärer* [Aydınlanmacı] düşü. Güzel bütünlük falan yoktu. Ama, bence, önemli bir şey vardı: Şöyle ki, gördüğünüz üzere, bizim toplumumuzda, günümüzde, etiğimizin, ahlakımızın, asırlar boyu dine bağlı olduğunu gayet iyi hatırlıyoruz. Aynı zamanda medeni yasalara ve bir şekilde hukuki örgütlenmeye de bağlıydı ve ahlak, belli bir anda, âdeta hukuki bir yapı biçimine büründü -Kant'ı düşünün. Yine şunu da gayet iyi biliyorsunuz ki etik, bilime, yani tıbba, psikolojiye, hatta sosyolojiye, psikanalize vs bağlıydı. Sanıyorum ki etiğimizi dine, yasaya ve bilime bu üç büyük referansı artık deyim yerindeyse eskimiştir. Bir etiğe ihtiyacımız olduğunu ve ne dinden, ne yasadan ne de bilimden bu etiği bize sağlamasını talep edebileceğimizi gayet iyi biliyoruz. Elimizde, bir etiğin, büyük önemi haiz bir etiğin bu üç referans olmadan var olduğu Yunan-Roma toplumu gibi bir örnek var.

---

15. Paul Rabinow.

Bu etik öyle önemlidir ki, Hıristiyan ya da söz de Hıristiyan etiğimizin bir kısmı oradan gelir. Problem, bu Yunan-Roma etiğine dönmek değildir kesinlikle, çünkü bizim etiğimizin bir kısmı ondan gelir. Gelgelelim, dine, yasaya ve bilime hiç referansta bulunmadan, etik alanında bir araştırma yapmanın, yeni bir etik bina etmenin, etik imgelem diye adlandırmam gereken bir şeye yer açmanın mümkün olduğunu biliyoruz. İşte bu sebeple, sanıyorum, varoluş *estetiği* olarak Yunan-Roma etiğinin analizi fayda sağlayabilir.(26)

Artık bize has olan kendilik kaygısı ve kendilik bilgisi ayrılmazcasına disipline mi bağlı?

Doğrudan cevap veremem, çünkü kesinliğe sahip değilim. Ama kendilik kaygısının, başlangıçta, disiplinden çok farklı bir şey olduğunu söyleyebilirim. Yine şunu da söylemem gerekir ki, disiplinin, en azından örneğin XVIII. yüzyılın ordularında, Prusya ordusunda ama ayrıca Fransız, İngiliz vs ordularında bulabileceğiniz çok sert disiplinin kendilik kaygısıyla neredeyse hiç alakası yok; davranışla, bedenle, tutumlarla vs uğraşan bir şey bu; çok farklı. Ama belli zamanlarda, kendilik kaygısı teknikleriyle disiplin teknikleri arasında bağlantılar olduğu da bir vakıa. Örneğin manastırlarda, ortaçağdaki manastır kurumlarında, bilhassa da Benedikten kurumlarında, kendilik kaygısı ile disiplin arasında çok ilginç ilişkiler bulursunuz. Bildiğiniz gibi, Benedikten manastır kurumları doğrudan Roma lejyonundan, Roma ordusundan türer. Manastır organizasyonu, onluk mangalarıyla vs Roma lejyonunu model alır ve manastır organizasyonu, Benedikten organizasyonu da aynıdır. Hem bu disiplin modelini hem de orduyla hiç alakası bulunmayan bir maneviyatın söz konusu olduğu Doğu Evagre çileciliğinde gelişmiş kendilik tekniklerini kullanmaya çalışmışlardır. Ama şunu görebilirsiniz, XIX. yüzyılda nasıl... ya da hatta XVII.-XVIII. yüzyıllarda Cizvitler tarafından idare edilen eğitim kurumlarını alın, yine kendilik kaygısı ile disiplin teknikleri arasında çok ilginç bir ilişki ve bağ bulunduğunu görebilirsiniz; "kolej"in Fransızcadaki anlamıyla (oğlanlar için kamu kurumları), büyük kolejler[de], XVIII. yüzyılda, iki teknik arasında ilişki olduğunu görmek çok ilginçtir.

Hapishanenin Doğuşu*'nda ve de Bilme İstenci'nde, iktidarın işleyişini betimlediniz ve iktidarın ya da daha ziyade iktidar ilişkilerinin her yerde olduğunu gösterdiniz. İktidar ilişkilerine karşı direnişin ve belki de özgürleşmenin ana kaynağı bedensel hazzın peşinde olmakta yatmıyor mu?*

Bu soruya cevap verebileceğimden emin değilim. Birkaç yıl önce, cinsellik veya psikanaliz üzerine kitaplar okurken bir şey bana çok çarpıcı geldi. İnsanların hazdan bahsetmek zorunda olduklarında çok rahatsız hissetmeleri ya da çok rahatsız görünmeleri. Arzu üzerine inanılmaz bir külliyat var, binlerce cilt hasredilmiş arzuya, arzu teorisine, arzunun bastırılmasına vs vs. Ama insanlar hazdan bahsetmek durumda kaldıklarında, sanki dilleri tutuluyor.(27) Yunan-Roma edebiyatının aynı problemlere, sekse, etiğe vs hasrettikleriyle bunu karşılaştırınca, *epithûmía* [ἐπῐθῡμος, arzu] ile *hêdonê* [ἡδονή, haz] arasında neredeyse hiçbir ayrım yapmadıklarını görürsünüz. Ve bu metinlerde sürekli karşınıza çıkan aynı formülü görürsünüz. "*epithumion kai hedonon*un [arzuların ve hazların] kölesi olmak" ya da "*epithumion kai hedonon*dan azad olmak." Arzu ve haz sanki birbirinden ayrılması imkânsız bir oluşumdur. Ve çok iyi bildiğiniz gibi, psikanalitik literatürde, hazdan bahsetmek kaba kaçar; ama gerçekten mutena bir psikanalist olmak istiyorsanız, arzudan bahsetmek zorundasınızdır. Hazzın değerden düşürülmesi söz konusudur ki, bu tür literatürde çok çarpıcıdır. Her halükârda, bu kendilik tekniklerini incelerken hedeflerimden biri arzu probleminin neden ve nasıl bu kadar önemli olduğunu anlamaktır, oysa Yunan-Roma antikçağında önemli olan arzu ve haz problemiydi. (28) Yunan-Roma antikçağında problem şudur: Hazzımızla ne yapacağız? Bu haz nasıl hissedilir/deneyimlenir? Hangi noktaya kadar, hangi sınırlar içinde vs? Gerçekten bir haz ve hazzın kullanımı problemiydi bu. Erotik sanat hakkında hiç Çince kitap okumadım, ancak Van Gulik(29) tarafından yazılmış çok ilginç bir kitap okudum. Bilmiyorum okudunuz mu; çok, çok ilginç bir kitap. Problemin, hiç de arzu problemi olmadığını görürsünüz; Çin erotik sanatında problem haz problemiydi. Nasıl haz alınır? Hangi yoğunlukla vs?(30) Sanıyorum biz, arzu probleminin haz probleminden çok daha önemli olduğu bir medeniyetiz, belki de

tek medeniyetiz. Hangi sebeple? Neden kendimizi hazzın failleri olarak değil de arzu özneleri olarak tanıyoruz? Neden sekse, cinselliğe, varoluşa dair teorimiz, insana dair teori, antropoloji, felsefi antropoloji vs arzu problemini, eril arzunun doğası, dişil arzu problemini vs ele alırken, haz problemi teorileştirmemizde, düşünümümüzde ve etiğimizde bu kadar küçük bir yer kaplar? İncelemek istediğim problem buydu. Ve inanıyorum ki [İÖ] 4. yüzyılda etiğin ana problemi olduğunu görebileceğiniz [kendine] hâkimiyet anlayışından, ilk dönem Hıristiyanlığında kendinin şifresinin çözülmesine doğru yavaş yavaş gerçekleşen bu yer değiştirme, bu kayma neticesinde arzu problemi baskın hale gelmiştir; çünkü kendinin şifresinin çözülmesinde problem şudur: Arzum ne? Arzuluyor muyum? Arzum yüzünü neye dönmüş? Kendiliğin hermeneutiği, kendilik hermeneutiğinin yükselişi ve arzunun insanın başlıca karakteri olarak ağır basması –sadece insan cinselliğinin değil, aynı zamanda insan varlığının, insani varoluşun da–, bence bu gerçekten çok önemli bir şey, halbuki IV. yüzyılda yaşayan Yunanlar için, problem hazzın sınırlanmasından ibaret olan kendine hâkimiyetti. Hazzın sınırlanması, arzunun şifresinin çözülmesi, bence sadece etik teorisinin iki türü değil, kendiyle ilişkinin iki türü.

Kendimizi tanımaya çalışıyoruz, yani bizim için iyi olanı; bazı şeyleri bazı insanlara, örneğin psikanalistlere itiraf ediyoruz. Bu, psikoloji ya da sosyoloji gibi bilimlere, belki insanları daha iyi yönetmek, onların belli bir davranış göstermelerini sağlamak için kullanılacak malzeme sağlıyor. Kendilik hermeneutiği yoluyla, kendilik kültürünün toplumda disiplin mekanizmalarının yayılmasını kolaylaştırdığını söyleyebilir miyiz?

Evet, elbette, ama kendinin şifresini çözmeyi nasıl gerçekleştirdiğinize bağlı bu. Örneğin, kendinin şifresinin çözülmesi Hıristiyani tövbe, Katolik günah çıkarma biçimini aldığında, disiplinle ilgili etkileri şüphesiz çok açık ve kuvvetli. Örneğin psikanalitik tekniklerde, psikanalitik pratikte, sanırım disiplinin etkileri –ihtiyatlı olmak istiyorum– o kadar da aşikâr değil. Var olmadıklarını söylemiyorum, ama [Katolik günah çıkartma]da olduğu kadar açık değil.

Cinsellik üzerine çalışmanız örneğin Yunan döneminde kadınların geçmişini incelemek için kullanılamaz mı? Bir altın çağın peşinde olmadığınızı biliyorum, ama muhtemelen bugüne nazaran çok daha üzücü olacaktır. Böyle bir incelemeye girişmeyi düşünüyor musunuz?

Soru çok önemli. Her şeyden önce, kesinlikle haklısınız, Yunan dönemi cinsel yaşam açısından kesinlikle bir altın çağ değildi, eşcinseller için bile –Yunan toplumu için bu kategori kullanılabilirse tabii, ama çok şüpheliyim–; ama, her halükârda, herkes için çok katıydı. Vurgulamak istediğim ikinci husus şu: Cinselliğin tarihi hakkındaki bu incelemede üzerine eğilmek istediğim şey, davranışın tarihi, davranış modelleri ya da davranış kuralları değil; cinsel davranışın toplumsal tarihi değil bu. Medeniyetimizin seks problemini hakikat problemiyle nasıl bütünleştirdiği ya da hakikat problemiyle seks probleminin birbirine nasıl bağlandığı meselesi.(31) Bu da elbette psikanalize götürüyor bizi, ama aynı zamanda Hıristiyanlık problemine de götürüyor, örneğin tenin işlediği günah işleyebileceğiniz en önemli günah olarak düşünüldüğünde ve ruhunuzun hakiki saflığı karanlık cinsel arzusunuza, *concupiscence*a bağlandığında.(32) İşte böylece, gördüğünüz gibi, benim problemim bir toplumsal tarih problemi değil, bir düşünce problemi -hakikatle, bireysel hakikatle ilişkisi bakımından düşünce olarak seks. Ve bu tarihte, ana rolü insanların aldığı bir gerçek, sadece insanlar da değil, zira seks teorisi, kendililik tekniklerine ilişkin kurallar, cinsel davranış kuralları vs erkekler tarafından, eril bir toplum tarafından ve eril bir medeniyet tarafından dayatılmış. Böylece, hakikat ile seks arasındaki bağın tarihi insan açısından yapılmalı bence. Ama elbette, kadınların cinsel deneyimi üzerindeki, haz deneyimi üzerindeki, kendilik deneyimi üzerindeki etkilerini de görebiliriz -bence bu yapılmalı. Ama bu başka bir şey olacaktır, anlıyorsunuz ya, şüphesiz çok farklıdır.

Teorileri ne destekliyorsunuz ne de onlara karşı koyuyorsunuz, hatta hakikatin değerini bile incelemiyorsunuz, yapısalcı olmadığınızı söylüyorsunuz, bir hermeneutik yapmıyorsunuz ve bir bütünlüğe başvurmuyorsunuz. Öyleyse size neden inanalım?

Hiçbir sebep yok.

Notlar

1. Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *DE I*, Sayı 84, s. 1004.
2. Bkz. *yukarıda*, s. 77-9, n. 29 ve 31. Foucault, eleştirinin "ereği bakımından soykütüksel ve yöntemi bakımından arkeolojik" olduğunu ileri sürdüğü, ABD'de yayımlanan Kant ve *Aufklärung* üzerine 1984 tarihli makalenin (bkz. Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *DE II*, s. 1393 [*Özne ve İktidar*, s. 188]) dışında, bu şemalaştırmayı -arkeoloji-yöntem/soykütük-amaç- daha 1980'de Berkeley "Howison Lectures"de önermişti; buradaki açıklamasına göre, "[onun] projesinin hedefi bir özne soykütüğü kurmaktır" ve "yöntem bir bilginin arkeolojisidir". Bkz. *OHS*, s. 36. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Débat au Département d'Histoire", *yukarıda*, s. 119-20.
3. Bkz. *yukarıda*, s. 96, n. 11.
4. Emperyal dönemden başlayıp Hıristiyanlıktan geçerek günümüze kadar gelen cinsel etiğin "kodlayıcı iskeleti"nin sürekliliği için bkz. *SV*, s. 229-34, s. 257-9 (*Öznellik ve Hakikat*, s. 202, s. 255).
5. Bkz. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, s. 35-6: "Kendi sınırları içinde, her disiplin doğru ve yanlış önermelerle karşılaşır; ama bütün bir bilme teratolojisini, kendi marjlarının ötesine iter [...] [b]ir disiplinin bütününe ait olabilmek için, bir önermenin karmaşık ve ağır icapları yerine getirmesi gerekir; doğru veya yanlış olduğunun söylenebilmesinden önce, Bay Canguilhem'in deyimiyle 'doğru çizgide' (*dans le vrai*) olmak zorundadır" (*Söylemin Düzeni*, Çev. Turhan Ilgaz, Hil Yay., İstanbul, 1987, s. 39).
6. Bkz. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques (1962)*, Fr. Çev. L. Meyer, Flammarion, Paris, 1983 [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yay., İstanbul, 2008].
7. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une arhéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966 [*Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 1994].
8. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972 (İlk Baskı: *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961) [*Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara,1993].
9. Bkz. Michel Foucault, "La politique de la santé au XVIIIème siècle", *DE II*, Sayı 168, s. 13-27; "La naissance de la médecine sociale", *DE II*, Sayı 196, s. 207-28; "La politique de santé au XVIIIème siècle", *DE II*, Sayı 257, s. 725-42.

10. "La politique de santé au XVIIIème siècle" (*DE II*, s. 740-2) başlıklı makalenin ikinci versiyonunda Foucault Fransızca ve Almanca pek çok kitap ismi sayar, bunlar burada değindiği iki eserin bir parçasını oluşturabilir, bilhassa J.P. Frank, *System einer vollsstandigen medicinischen Polizey*, Mannheim, C.F. Schwan, s. 1779-90. Ayrıca bkz. "La politique de santé au XVIIIème siècle" başlıklı makalenin ilk versiyonu, *DE II*, s. 17-8; "La naissance de la médecine sociale", *DE II*, s. 212; "La technologie politique des individus", *DE II*, s. 1633-4.
11. Foucault kendini Fransızca ifade ediyor.
12. Foucault kendini Fransızca ifade ediyor.
13. Tarihsel-siyasi söylemin doğuşu için bkz. Michel Foucault, "Il faut défendre la société". *Cours au* Collège de France. *1975-1976*, Ed. M. Bertani ve A. Fontana, Seuil-Gallimard, Paris, 1997, s. 42-53 [*Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004].
14. Bkz. *SP*, s. 116-34.
15. Bkz. *SP*, s. 137-96, s. 228-9, s. 309-10. Ayrıca Bkz. Michel Foucault, Ayrıca bkz. Michel Foucault, *La société punitive. Cours au* Collège de France. *1972-1973*, Ed. B.E. Harcourt, Seuil-Gallimard, Paris, 2013, s. 240-4.
16. *Bkz. SP*, s. 201-10. Ayrıca bkz. *PP*, s. 43, s. 75-81.
17. Erving Goffman (1922-1982). "Total kurum" kavramı için bkz. E. Goffman, *Asiles, Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus (1961)*, Fr. Çev. L. ve C. Laîné, Éditions de Minuit, Paris, 1968 [*Tımarhanaler - Akıl Hastalarının ve Kapatılmış Diğer Kişilerin Toplumsal Durumu Üzerine Denemeler*, Çev. Ebru Arıcan, Heretik Yay., Ankara, 2015].
18. İşte bu yüzden, Berkeley'deki "Howison Lectures"ın ardından yapılan tartışmada Foucault açıkça "Platon'da bir kendilik hermenötiği bulmak imkânsızdır" diye öne sürer. Nitekim Platon'un problemi şudur: "Ruhun hakikate doğru yükselişi, hakikati ruhun derinliklerinde keşfetmek değildir." Bkz. Michel Foucault, "Débat sur 'Verité et subjectivité'", *OHS*, s. 126. Platon'da bu tür "ruh olarak kendiliğin ontolojik bilgisi" üzerine ayrıca bkz. Michel Foucault, "Débat au Département de Français", *aşağıda*, s. 149; *CV*, s. 117-8.
19. Stoacılarda ölüm "meditasyonu" veya "alıştırması" için bkz. Michel Foucault, *HS*, s. 457-60; Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, s. 1184.
20. Seneca, *Ahlak Mektupları*, Çev. Türkân Uzel, Jaguar Yay., İstanbul, 2018, s. 60-3.
21. Bkz. Sénéque, *De ira*, III 36, 2-4, *Dialogues*, Fr. Çev. A.Bourgery, Les Belles Lettres, Paris, Cilt 1, 2003, s. 103. Foucault'nun bu metne dair yorumu için bkz. *GV*, s. 235-41; *OHS*, s. 43-5; *MFDV*, s. 94-7; *HS*, s. 157, s. 461-4; Michel Foucault, "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1616-18; *Fearless Speech*, Ed. J. Pearson, Los Angeles, Semiotext(e), 2001, s. 145-50; *SS*, s. 77-9.
22. *Peri euthumias* incelemesi aslında Paccius diye birine hitap eder. Ama bu incelemenin başında Fundanus söz konusudur, ki aynı kişi Plutarkhos'un *Peri aorgesias* (*De cohibenda ira*, "Öfkeyi Kontrol Etmek Üzerine") başlıklı başka bir incelemesinde de mevzuya dahil olur. Collège de France'daki 3 Mart 1982 tarihli *L'herméneutique du sujet* başlıklı dersinde Foucault, Plutarkos'un orada "Paccius adındaki mektup arkadaşlarından birine" cevap verdiğini belirterek *Peri euthumias*'a atıf yapar.

23. Bkz. Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, *Œuvres morales*, Fr. Çev. J. Dumortier ve J. Defradas, Les Belles Lettres, Paris, 1975, Cilt 7: 1, (464e-f), s. 98.
24. XIII. yüzyıldan itibaren, özellikle de IV. Latran Konsili'nin (1215) günah çıkartma ayinini düzenleyen *Kanon XXI*'inden itibaren, Hıristiyani itirafın evrimi ve nitelikleri için bkz. *AN*, s. 161-79; *MFDV*, s. 182-9.
25. Foucault bu kelimeyi Fransızca söylüyor.
26. "Varoluş estetiği" teması için başka eserler arasında bkz. Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", *DE II*, s. 1203-5, s. 1209; "Rêver de ses plaisirs. Sur l'"Onirocritique' d'Artémidore", *DE II*, s. 1307; "À propos de la généalogie de l'éthique", *DE II*, s. 1429-30, s. 1434; "Une esthétique de l'existence", A. Fontana ile mülakat, *DE II*, Sayı 357, s. 1550-1; *CV*, s. 149-51; *UP*, s. 103-7.
27. Sadece hazdan bahsetmenin değil, aynı zamanda haz yaratmanın, yeni haz imkânları yaratmanın stratejik önemi üzerine bkz. M. Foucault, "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins", *DE II*, Sayı 336, s. 1355; "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", B. Gallaghar ve A. Wilson ile mülakat, *DE II*, Sayı 358, s. 1556-7: "Haz da kültürümüzn bir parçası olmalıdır. Örneğin şunu belirtmek çok ilginçtir ki, asırlardan beri, genel olarak insanlar –ama aynı zamanda hekimler, psikiyatrlar ve hatta özgürleşme hareketleri– hep arzudan bahsetmiştir, hazzı asla ağızlarına almamışlardır. "Arzumuzu özgürleştirmeliyiz" derler. Hayır! Yeni hazlar yaratmalıyız. O zaman belki arzu arkasından gelecektir." Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Sexualité et politique", *DE II*, s. 527.
28. Collège de France'daki *Subjectivité et vérité* başlıklı dersinin 11 Mart 1981 tarihli oturumunda Foucault şunu öne sürer: Çağımızın ilk asrında Roma dünyasında "Batı'nın büyük arzu sorunsalı, ideal evliliğe dayalı aile imgesi ve o dönemde tanımlandığı şekliyle erkekle kadın arasındaki ilişki dahilinde doğmuştur." Bkz. *SV*, s. 291-20 (*Öznellik ve Hakikat*, s. 193). "Arzu öznesi"nin oluşumu için ayrıca bkz. *SV*, s. 290-3; *UP*, s. 11-2, s. 18.
29. R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans Chine ancienne (1961)*, Fr. Çev. L. Evrard, Gallimard, Paris, 1971. Bkz. Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique", *DE II*, s. 1441; *UP*, s. 154-5.
30. Çin, Japonya, Hindistan, Roma'da ve Arap-Müslüman toplumlarda, hakikati, Foucault'nun "seks bilimi" (*scientia sexualis*) diye adlandırdığı şey ile doğrudan karşıtlık içinde, "pratik olarak ele alınan ve deneyim olarak buyur edilen hazzın kendisi"nden çıkaran "erotik sanat" (*ars erotica*) üzerine bkz. *VS*, s. 76-84 [*Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay. s. 48]; Michel Foucault, "L'Occident et la vérité du sexe", *DE II*, Sayı 181, s. 104; "Sexualité et pouvoir", *DE II*, s. 556-7. Bununla birlikte 1983'teki bir mülakatta Foucault şu açıklamayı yapar: "Yunanlar ve Romalılarda, Çinlilerin *ars erotica*sı ile kıyasalanabilecek hiçbir *ars erotica* yoktu [...] Onlar, hazzın çok önemli bir rol oynadığı bir *techne tou biou*ya [yaşam sanatına] sahipti. Bkz. Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", *DE II*, s. 1209; "À propos de la généalogie de l'éthique", *DE II*, s. 1434.
31. Berkeley'de Nisan 1983'te, Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow'la yaptığı tartışmada Foucault şunu doğrular: Onun problemi "şudur: "Kendi hakkımızdaki hakikati bilme, deşifre etme, keşfetme, açığa vurma ve söyleme zorunluluğu barındırmayan cinsel bir etiğin imkânsız olduğuna neden inanıyoruz? Cinsel etik

ile kendiliğin hakikati arasındaki bağdır benim soykütüksel problemim." Bkz. Michel Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(5), s. 14.
32. Foucault kelimeyi Fransızca söylüyor. Hıristiyanlıkta bedensel istekler veya cinsel arzı (*concupiscence*) kavramı üzerine bkz. *AN*, s. 171-80, s. 187-212; Michel Foucault, "Le combat de la chastete", *DE II*, Sayı 312, s. 1114-27.

Berkeley California Üniversitesi Fransızca Bölümü'nde Gerçekleştirilen Tartışma

Michel Foucault: Pekâlâ, bakın, sorularınıza yanıt vermeye çalışacağım. İlkece, sanıyorum öngörülen dil Fransızca. Ama eğer sorun çıkarsa ve kötü İngilizcemi dinlemek isterseniz – Fransızcamdan da kötüdür– aranızdan bazıları tercih ederse, İngilizce cevap vermeye çalışırım.(1)

Soru: Sizin kendilik kültürü anlayışınız ile bizim California tarzı hedonizm görüşümüz arasındaki farka dair size birçok kez soru sorulduğu söylendi bana. Ama kimse bana cevabınızın ne olduğunu açıklayamadı.

Bu, sorunun iyi, cevabın kötü olduğunu ispatlıyor. Cevabı geliştirmeye çalışalım.

Yunan-Roma kültüründe, [İÖ] II.-III. yüzyıllardan itibaren gelişmeye başlayan ve II.-III. yüzyıllara kadar süren bu Hellen kültüründe beni ilgilendiren şey, Yunanların çok kesin bir sözcükle adlandırdığı bir fenomen, bununla metinlerde sürekli karşılaşıyoruz: *Epimeleia heautou* ifadesi, yani kendine ihtimam göstermek, kendiyle meşgul olmak. *Epimeleia* sadece kendiyle ilgilenmez, belli bir kendine bağlanma eğilimine sahip olmak değildir yalnızca. *Epimeleia* Yunanca çok kuvvetli bir kelimedir, "çalışmak", "ile meşgul olmak" anlamına gelir. Örneğin, tarım alanının çekip çevrilmesi Ksenophon tarafından *epimeleia* diye adlandırılır. Bir monarkın ya da bir liderin hemşerilerine karşı sorumluluğu, bu sorumluluklar, yapması gereken bu çalışma

da *epimeleia* diye adlandırılır. Bir hekimin hastasına baktığında yaptığı şey de *epimeleia*dır. O halde çok güçlü bir anlama sahip bir kelimedir bu, bir çalışmayı, bir etkinliği ve netice itibariyle bir tekniği belirtir. Bu yüzden basitçe kendine dikkat etmek ya da [basitçe] kendi için bir ilgi olmaktan ziyade bir kendilik tekniği ya da kendi üzerine bir çalışmadır. İlk söyleyeceğim bu.

Bu mefhumda, bu kendine dair pratikte beni ilgilendiren ikinci husus, onda, genelde Hıristiyanlığa atfedilen belli sayıda çileci temanın doğuşunu ve gelişimini görmemiz, öyle ki Yunan-Roma tarzı gayet müsamahakâr bir etiğin veya bir yaşam biçiminin yerini, bir dizi vazgeçişin, yasağın ve bastırmanın damgasını vurduğu, tersine çetin bir yaşam biçiminin aldığına inanılır. Oysa aslında, bu kendi üzerine çalışmada, bu kendinin kendi üzerindeki faaliyetinde, antikçağ, antik ahlakçılık bu faaliyeti bir dizi çetin sınamaya, özellikle de Hıristiyanlığın esasında doğrudan onlardan ödünç aldığı katı cinselliğe bağladığı fark edilir. Bu nedenle pagan ve müsamahakâr bir antikçağ ile çetin Hıristiyanlık arasında bir kopuştan ziyade, bu kendilik pratiklerinden hareketle, çetin bir etiğin, katı ve sert bir yaşam biçiminin yavaş yavaş doğduğunu görmek gerekir. Beni ilgilendiren ikinci şey bu.

Üçüncü nokta, bu kendi üzerine çalışmanın, getirdiği çetin yaşamla birlikte medeni yasa ya da dinî yükümlülükler tarafından bireylere dayatılmamış olmasıdır: Bu bir varoluş seçimi, bir hayat tercihidir. İnsanlar kendileriyle meşgul olmayı kendileri seçerler, kendi kendilerine karar verirler. Bir tür varoluş seçimini, yaşam biçimi tercihini kendilerine dayatırlar. Peki, ne uyarınca bunu kendilerine dayatırlar? Ruhlarını kurtarmak ve ölümden sonra ebedi yaşama ulaşmak için değil, çünkü buna inanmazlar. Bunu yalnızca kendi yaşamlarını birer sanat eserine dönüştürmek için yaparlar; yani bu yaşam tarzını varoluş estetiğine ilişkin gerekçelerle seçerler. O zaman, bence, hayli uzun süre bizim toplumumuzda da bulacağımız, ama biraz daha ılımlı biçimlerde karşılaşacağımız şöyle çok önemli bir fikir var: Meşgul olunması gereken ilk sanat eseri, estetik değerlerin ve tekniklerin tatbik edilmesi gereken başlıca alan insanın kendi kendisidir, yaşamıdır, varoluşudur.(2) Bununla Rönesans'ta

karşılaşılır, bunu çok güçlü biçimde XIX. yüzyılın dandyciliğinde bulursunuz, ama bunlar sadece zaman dilimleridir, eksik olan bir şey vardır.

Nihayet, bunun neticesi olarak, kendilik, üzerine çalışılan ve estetik değerler uyarınca geliştirilmeye çalışılan bu nesne, gizlenmiş, yabancılaşmış, bir şey tarafından bozulmuş olduğu için keşfedilmek zorunda olunan bir şey değildir hiç de. Kendilik, bir sanat eseridir. Yaratılması gereken, insanın âdeta kendi önünde duran bir sanat eseridir. İnsan kendisine ancak yaşamının sonunda, öldüğü an ulaşacaktır. Bu anlayışlarda, yaşlılığın, yaşamın son ânının ve ölümün çok ilginç biçimde aşırı değerli görülmesi işte bundan kaynaklanır. İnsanın öleceği an, artık yaşayacak neredeyse hiçbir şeyinin kalmadığı kadar yaşlandığı ve bütün yaşamını heykeltıraş gibi şekillendirebildiği ve onu hatıranın parlaklığıyla insanların hafızasında ölümsüz kılacak bir sanat eseri gibi düzenleyebildiği an, işte hedef budur, ancak o zaman kendinizi gerçekten yaratırsınız. Kendiliğin bir yaratım olduğu, kendi kendinin yaratımı olduğu gibi bence eşit derecede önemli bu fikrin kaynağı budur. İnsan kendi kendini yaratır.

Gördüğünüz gibi, burada karşımıza birçok tema çıkıyor, bunları olduğu gibi yeniden kullanalım demiyorum kesinlikle, ama bunlar size şunu gösteriyor: Aslında ahlakımızın en değişmez unsurlarından birçoğunu borçlu olduğumuz bir kültürde, bunun gibi bir kültürde bir kendilik pratiğiyle, şimdi bize kendilik kültürünün karakteristiğiymiş gibi sunulandan çok farklı bir anlayışla karşı karşıyayız; oysa bize sunulan bu kendilik kültüründe kendi gerçek kendimizi keşfetmek, kendiliği onu karartan ya da yabancılaştıran her şeyden ayırmak, bize hakiki arzumuzun ne olduğunu söyleyebilecek psikolojik, psikanalitik –fark etmez– bir bilim sayesinde hakikati içerinde kendiliğin şifresini çözmek söz konusudur. O halde, sadece bu eski kendilik kültürünü teşhis etmekle kalmayıp, onu sizin California tarzı kendilik kültürü diye adlandırdığınız şeyin karşısına koyuyorum. Bu arada olan tam da bu kendilik kültürünün bir tür tersine çevrilmesidir, bu bence Hıristiyanlık etrafından gerçekleşmiştir, insanın kendi çalışmasıyla yaşamında bir sanat eseri olarak yaratmak zorun-

da olduğu bir kendilik fikrinin yerini, kendiliğe bağlanmak Tanrı'nın iradesine karşı gelmek olduğu için reddedilmesi gereken bir kendilik fikri aldığı zaman; demek ki buna göre hem bu kendilikten vazgeçmek, hem de onu şifresini çözmek gerekir, zira bedensel isteklerin, arzunun, tenin vs ilk unsurlarının gelip yerleştiği, kök saldığı yer bu kendiliktir. Öyleyse, kendiliğin yaratılmaması gereken, aksine reddedilmesi, vazgeçilmesi gereken bir şey haline geldiği, kendiliğin estetik değerlere endekslenmesi gereken bir sanat eseri olmayıp, anlaşılmaz bir metin gibi şifresi çözülecek bir şeye dönüştüğü andan itibaren, sanıyorum kendilik deneyiminde Hıristiyanlığın ayırt edici niteliğini hayli yansıtan bir altüst oluş vuku buldu.(3) Netice itibariyle, Hıristiyanlık ile paganizm arasındaki zıtlık, müsamaha ile çetinlik arasında değil, bir kendilik kültürü estetiğine bağlı bir çetinlik biçimi ile kendinden vazgeçme ve hakiki kendiliğin şifresini çözme zorunluluğuna bağlı başka çetinlik biçimleri arasındadır.

Belki ben yanlış anladım, ama bir ara, Lacan gibi, dediniz ki, benlik yaratılan bir şeydir ve bana öyle geliyor ki ayrıca benliğin zaten orada olan bir şey olduğunu da söylediniz.

Bakın. Ben, "ben" kelimesini kullanmadım. Kullandığım kelimeler "birey", "özne", "kendi", "kendiyle ilişki." Her halükârda benliğe kesin bir anlam verebilecek durumda değilim. Öte yandan, Lacan'ın benliğin bir yaratım olduğunu söylediğine emin değilim.

Ben de değilim.

Çifte şüphemizde hemfikir olalım o zaman! Ve önünü ardını düşünmeden benlik yaratan Lacan fikrini bir kenara bırakalım...

Yazı ile kendilik kültürü arasındaki ilişkiler konusunda size iki soru sormak istiyorum. Yazı hangi bakımdan kendilik kültürünün gelişimine katkıda bulunur? Öte yandan, yazı vasıtasıyla bu gelişme nasıl estetik bir boyut kazanır?

Çok iyi iki soru. İlki, yazı ile kendilik kültürü problemi arasındaki ilişki hakkında. Yazıda, kendilik kültürünün gelişmesine bağlı olan ve bu gelişmeye özel bir şekilde olanak sağlayan bir şey olup olmadığını sordunuz bana.

Bu hususta size cevap veremem. Ama dilerseniz –çünkü önemli ve hassas bir soru bu– öncelikle, bu yazı problemi ortaya atıldığından çoğu kez biraz ihmal edilen bazı empirik unsurları ortaya çıkartmak isterim. Şu meşhur *hupomnemata*(4) problemi. Nitekim, ünlü *Phaidros* metninde(5) *hupomnemata* hakkında bir eleştiri görünce insanlar, genelde, *hupomnemata* kelimesine, anıya maddi dayanak hizmeti gören herhangi bir şeyden çok farklı bir anlam vermeme eğilimine kapılıyorlar. Belleğin maddi dayanağı olarak yazı çıkıyor ortaya. Fakat, aslında, *hupomnemata*nın gayet kesin bir anlamı var, gayet kesin bir nesne bu. Nedir *hupomnemata*? Şudur: Bir not defteridir, bir defterdir. Alışkanlık tam olarak bu tür defterleri klasik Atina'da o dönemde yaygınlaştırmaktaydı; bu defterler hem idarenin siyasi bir aracıdır, çünkü böyleydi, çünkü örneğin ticari işlemlerin vergileri, bireylere getirilen yükümlülükler vs bu *hupomnemata*ya işleniyordu. Bir siyasi yönetim aracıydı. *Hupomnemata*, aynı zamanda, ister tarımsal ister ticari girişim olsun, özel şirkete sahip birinin yaptığı ve yapacağı faaliyetleri kaydettiği bir şeydi. Nihayet, şahsi hayatın idaresini sağlayan bir araçtı, insanlar onun üzerine yaptıkları şeyleri, özellikle de yapılması gerekenleri not alıyorlardı ve günün başında gün içinde yapılacak şeyleri hatırlamalarını sağlıyordu. *Hupomnemata*nın, sadece genel olarak anıların maddi dayanağı olarak değil, ama şimdi size sözünü ettiğim maddi araçlar olarak sahneye çıkışı... –muhtemelen yaptığım karşılaştırma hem basitti hem de pek ilginç değildi– ama şimdi bilgisayarın özel hayata girmesi kadar altüst ediciydi. İşte, deyim yerindeyse bu teknik, maddi çerçeve içinde sorulur *hupomnemata* sorusu. Bu *Hupomnemata* örneği, dahası bildiğim ilk örnek –ama belki başkaları da bulunur– Ksenophon'un *Memorabilia*'sında bulunmaktadır, tam kitabın en sonunda öğrencilerine öğüt veren Sokrates'ten bahsederken.(6) Sokrates onlara sağlık hakkında öğütler vermektedir. İnsan sağlıklı olmayı nasıl sürdürür ve hangi rejimi takip etmelidir? Burada Hippokratesçiliğin ve hem Pythagorasçılıktan hem de tıbbi etkiden türeyen bu rejim uygulamalarının etkisi görülür. Sokrates'in, *Memorabilia*'da, öğrencilerine şunu söylemesi çok dikkat çekicidir: "Yediklerinizi, yediklerinize gösterdiğiniz tepki-

leri ve hangi rejimi izlediğinizi *hupomnemata*ya not etmelisiniz." İşte *hupomnemata* budur.

Şimdi, ikinci olarak, bir dizi problem. *Phaidros* metninin ve yazı, bellek kültürüne karşıt olduğu ölçüde, bu metindeki yazı eleştirisinin ortaya çıkardığı problemler. Fakat *Phaidros*'u okursanız şunu görürsünüz: Bu tür not etme, temel olan ve metin boyunca sürekli devam eden bir diğerine kıyasla kısa sürelidir, diğeri şudur: Bir söz ister yazılsın ister sözel olsun, problem bu sözün/konuşmanın hakikatle bağlantılandırılıp bağlantılandırılmadığıdır. O anda yazılı mı, sözel mi probleminin, bu temel meseleye nazaran Platon için tamamen tali olduğu fark edilir.

Üçüncü olarak, söylemek istediğim şu: Kendilik kültürü ve kendilik tekniği probleminde, bana çok dikkat çekici gelen şey, yazı yoluyla ezberleme araçları olan bu yeni araçların, *hupomnemata*nın, kendiyle daimi bir ilişkinin kurulması için hemen kullanılmış gibi görünmesidir. Siyasi yönetimin, arazinin çekip çevrilmesinin böyle bir veçhesi olduğu doğruysa, kendiliğin yönetiminde ve bir yöneticinin yönetilenleri, bir şirketin başının şirketi, bir aile reisinin ev halkını yönetmesi gibi kendimizi yönetmek zorunda olduğumuz fikrinde çok önemli bir şey var... Bence Hıristiyanlığa kadar asırlar boyu süren bu fikrin gelişiminde çok önemli bir şey var, söz konusu temaya göre erdem esas itibariyle kendini eksiksizce, yetkinlikle yönetmekten, yani kendi üzerinde, hiçbir isyanla karşılaşmayacak bir egemenliğinki kadar kesin bir hâkimiyet kurmaktan oluşur. O halde, dilerseniz, *hupomnemata* meselesinin ve kendilik kültürü meselesinin bana çok önemli bir rol oynuyormuş gibi göründüğü nokta, kendilik kültürünün hedef olarak kendinin mükemmel yönetimini seçtiği noktadır, yani kendinin kendiyle bir tür daimi politik ilişkisi; kendimizin politikasını inşa etmek zorundayız.(7) Ve bu kendimizin politikası, kendimizi maddi olarak *hupomnemata* yaptığımız anlamına gelir, tıpkı yöneticilerin kayıt tutmak zorunda olması gibi, yine bir şirketi yönetenlerin de kayıt tutmak mecburiyetinde olması gibi. Böylelikledir ki, yazı bana kendilik kültürü problemine bağlıymış gibi görünüyor.

Sonra, incelenmesi gerekecek ikinci şey, –ama o zaman, taslağını çizdiğim şey olsa olsa kabataslak bir anlatım ve bir

programdan ibaret– bir dizi soru, o dönem geliştiğini gördüğümüz farklı yazı tarzları. Bana öyle geliyor ki, kendinin yazı(lma)sı olarak, bir kendilik kültürüne olanak sağlayan yazı olarak iki büyük yazı tarzı var.(8) Biri, insanların üzerlerinde taşıdıkları not defterleri olarak şu ünlü *hupomnemata*; bunlar Hıristiyanlıktan itibaren ve daha da kuvvetli bir sebeple XVI. yüzyılda, insanların kendi deneyimlerinde, kendi günlük hayatlarında kendilerini anlattıkları günlükler şeklinde karşılaştıklarımızdan mutlak surette farklıymış gibi görünür. *Hupomnemata*nın daima reçeteler derlemesi olarak kaldığına inanıyorum, tanınıp bilinecek ya da yapılacak şeylerin derlemeleri. *Hupomnemata*da insanlar okumalarını not alıyorlardı, duydukları sohbetleri, hocanın verdiği dersleri not alıyorlardı ve bir şekilde çerçeve hizmeti görecek şeyleri ve yaşamdaki daimi kuralı [not alıyorlardı]. Daimi kural, *Hupomnemata*nın daima yeniden okunması yoluyla içselleştirilen kural, işte not defterlerine bunun not alınması gerekir.

Buna karşılık, kendinin anlatısı, gün içinde yapılanların, izlenimlerin, karşılaşmaların anlatılacağı metinler, kendi kendine dair yönerge değil de kendi kendinin anlatısı boyutuna sahip her şey ya da yine kendi kendinin yönergesi değil de kendi kendinin betimlemesi, bunu öyle görünüyor ki *hupomnemata*da bulamazsınız, bunu mektuplaşmada, mektuplarda bulursunuz; mektuplarda, yani bir başkasının mevcudiyetinin söz konusu olduğu yerde. Öyleyse mektup türünün geçirdiği bu evrim gayet hissedilirdir ve çok kısa zamanda gerçekleşir; örneğin Cicero'dan Seneca'ya. Cicero dostlarına, "Ah, biliyorsun, Marcus Antonius başıma şu ya da bu sıkıntıyı açtı, şöyle bir problemim var vs" demek için yazdığında, bunlar hep iş mektupları, siyasi mektuplardır. Cicero, sağlık sıkıntısı olduğunu ya da falan yolculuğu yaptığını haber vermek dışında neredeyse hiçbir zaman kendinden bahsetmez. Buna mukabil, Seneca'yla birlikte, kendinin tamamen farklı bir betimlenişine adım atarsınız. Örneğin Seneca'nın mektuplarında –galiba 55. mektup(9)– mülkünün etrafında yaptığı bir gezintinin betimlemesini bulursunuz: Kum üzerinde yürümüştür, bir tarafta denizi, diğer tarafta vefat etmiş eski arkadaşlarından birinin konutunu görmüştür vs. Sonra, izlenimlerini, fiziksel izlenimlerini anlatır,

havayı nasıl içine çektiğini, astımdan dolayı çektiği solunum darlığının deniz havası alınca nasıl hafiflediğini, şimdi ölmüş olan arkadaşının villasını gördüğünde aklına üşüşen anıları vs. Burada kendinin hakiki bir betimlenişiyle karşılaşırsınız, her halükârda Cicero'yla kıyaslarsanız, görünüşe göre, kesinlikle yeni bir şeydir bu. Elli yıllık bir zaman dilimi ayırır ikisini.(10) İşte orada bir betimleme vardır karşınızda, başkalarına yönelik bir betimleme söz konusudur. Ve bana öyle geliyor ki, mahrem not defterinin, *hupomnemata*nın, kendini iyi yönetmek için yapılacak ya da anımsanacak şeylerin hatırlatmasından başka bir şey olduğu gün; *hupomnemata*nın, mahrem not defterlerinin kendinin betimlemesi haline geldiği gün [işler değişir]; Aziz Antonius'u konu eden Aziz Athanase'de buna tanık olursunuz: Athanase, Aziz Antonius'un yanında bir not defteri olduğunu, gece boyunca yaşadığı tüm ayartıları, şeytani görünümleri, Şeytan'ın onu tuzağa düşürmek için ona telkin ettiği her şeyi not defterine yazmıştır.(11) İşte orada, kendi kendinin anlatısının başlangıcını görürsünüz.

Öyleyse, Ksenophon'un sözünü ettiği ve sadece rejimle ilgili unsurların yer aldığı *hupomnemata* ile Aziz Antonius'un gece ayartılarına dair betimlemeleri arasında gerçekleşen evrim şüphesiz devasadır ama yine de bir köprü vardır; bu köprü rüyaların betimlenmesidir, zira öyle görünüyor ki, *hupomnemata*da, insanların kendi rüyalarını anlattıkları çok erken bir zamanda görülüyor. Bu konuda tanıklıklar da var. Artemidorus'un tanıklığı açık değil, zımni.(12) Her halükârda, Synesius'un tanıklığı çok açıktır.(13) Synesius galiba IV. yüzyılın başında Hıristiyanlığa dönmüş bir pagan ve o tanıklıkta, görünüşe göre, bir geleneğe atıf yapıyor... Synesius, tam olarak söyleyemeyeceğim, aklımdan çıkmış, ama Aziz Antonius'tan daha erken değil,(14) bu yüzden bağı kurabilecek olan o değil, ama Synesius, görünüşe bakılırsa, son derece yaygın olan bir pratikten bahsediyor: Sizi hangi olayların beklediğini ya da tehdit ettiğini bilmek için, elbette rüyalarınızı bilmeniz, rüyalarınızı yorumlamanız ve onları not etmeniz gerekiyor. Rüyalarınızı yazacağınız defter geceleyin yanınızda olmalı ki, ertesi gün onları kendiniz yorumlayabilesiniz ya da sizin için yorumlayabilecek birine gösterebilesiniz. İşte

burada, görünen o ki, bu gece betimlemeleri sayesinde, defterlere insanın kendisiyle ilgili mahrem betimlemeler kaydetmesi yönününde önemli bir adım atılıyor.

Yazı konusunda söyleyeceklerim bunlar. Şimdilik tüm bildiğim bu. Söyleyebileceklerimi özetliyorum. Yalnız, bu şuna inandığım için ilgilendiriyor beni: Yazan kişinin kendisine atıfta bulunan söylemin retorik yapısına ilişkin problemlerin çok önemli olduğu doğruysa, bir kendilik pratiği, bir kendilik kültürü dahilinde kendine dair yazmanın kurumsallaşmasını ilgilendiren bütün problemler çok ilginçtir ve zihnimizin bir köşesinde Montaigne'den neredeyse iki bin yıl öncesine uzanan, yazı yoluyla vücut bulmuş bu devasa kendilik kültürü, kendilik pratiği yoksa örneğin Montaigne'in *Denemeler*'inin ne olduğunu anlayamayız.

Az önce söylediklerinizi doğru anladıysam, ne yapılması gerektiğinin tembihlendiği hupomnemata*da, yazı yoluyla, denetlenmesi daha zor olan unsurlar sahneye çıkıyor, rüyalar, intibalar gibi...*

Bence yazı pratiğinin evrimi vasıtasıyla gördüğünüz gibi... bir şekilde bu, insanın kendisiyle kurabileceği ilişkilerdeki dönüşümlerin bir çözümleyicisini teşkil ediyor. Kabaca, yazıya geçirilen bu *hupomnemata*dan bahsederken neye atıf yapıyorum? Yunancada ve Yunan kültüründe çok önemli bir kavram olan *gnome*ye atıf yapıyorum. *Gnome*, bildiğiniz gibi, çoğu zaman kısa olan ve genelde bir şair tarafından ifade edilen bir formüldür ve bu formül hakikati söyler, hatırlanması gereken esas ve temel hakikati, aynı zamanda bir tavsiyedir, bir öğüt, bir görüş, bir yaşam kuralıdır. *Gnome*, ayı anda hem hakikat hem kuraldır, hakikat ve normdur.(15) Ve *hupomnemata* da esasında budur. *Hupomnemata*ya yazılan ilk şeylerden biri şu ya da bu aforizmadır, ister Pindaros'tan ister Hesiodos'dan olsun fark etmez, bir şairden alınmış şu ya da bu *gnome*dir, bu not edilir ve iyice kafaya sokmak için zaman zaman tekrar okunur. Bütün bu pratiklerden bir sürü izi çok daha sonra Marcus Aurelius'ta buluruz. Ama öyleyse beni ilgilendiren şey, hatırlanması gereken yaşam kurallarının kaydedilmesi olarak *hupomnemata*dan, Athanase'ye göre Aziz Antonius'ta

sadece açık değil, zorunlu hale de gelen kendinin yavaş yavaş betimlenmesine geçiştir ve bunun menzili bana öyle geliyor ki rüyaların yazılmasıdır; zira rüyaların yazılması tam dönüm noktasında yer alır, çünkü rüya hemen başınıza gelendir, rüyanızı anlatmaya mecbursunuzdur, hem de ne yapılması gerektiğini, yani hangi önlemlerin alınacağını bilmek için anlatırsınız, çünkü rüya size bu olayı haber verir, yani evliliğinizi, ailenizdekilerin ölümünü, gelecekteki bir deniz kazasını vs haber verir. Buradan ne yapılması gerektiğini çıkartabilirsiniz. Öyleyse, rüya anlatısı, kendilik anlatısıdır, yapılması gerekenin tarifi, tanısı, yönergesidir.

O halde gnome*den anlatıya geçişin kendine dair yazma açısından estetik neticeleri olmuş mudur?*

Evet, estetik problemi ikinci sorunuzdu –pardon, size cevap vermedim ama bu hususta daha kararsızım–, öncesinde, öyleyse, çok daha sonra, bu kendilik anlatısına estetik bir biçim verme zorunluluğuna dair net bir açıklama olduğunu sanmıyorum. Bana diyeceksiniz ki aslında gayet yapay olan Seneca'nın mektuplarında, bunların ne ölçüde gerçekten Lucius'la yapılmış mektuplaşmalar olduğu sorusu ortaya çıkar, eğer ikisine ait bir sanat eseri üretme tarzı değilse bu, o zaman Seneca'nın bu betimleyici mektuplarının, özellikle de atıfta bulunduğum mektubun,(16) ki çok güzeldir, bilerek güzel olsunlar diye yazıldığı düşünülebilir, ha! Aşikâr estetik kriterlere uyarlar. Ama çarpıcı olan şu ki, bütün teorilerde –antikçağda, bilhassa Denetrius'un(17) atıf yapılan geç dönem ünlü mektubunda bulduğumuz mektup edebiyatına dair bütün teorilerde [ya da daha ziyade] buna dair teorinin bazı unsurlarında– mektubun her zaman retoriğin en temel düzeyini teşkil ettiğinin, bu düzeye ait olduğunun kabul edildiğini görürsünüz, bu düzeyde insan gerçekten kalbini açar, hazırlıksız öylece konuşur –sonuçta çok da hazırlıksız değildir aslında... Seneca'nın bir mektubu var elinizde, ilginç bir mektup, çünkü Lucilius'a cevap veriyor ve diyor ki: "Ah, mektuplarımı daha iyi süslememi istiyorsun ve onları fazla basit buluyorsun, iyi de bir mektup basit olsun diye yazılır."(18) O halde mektubun estetik değeri ile basitliği arasında bir gerilim var. Nihayetinde,

kabaca söylersek, mektup basit olması için yazılır ve bence antikçağda kendilik anlatısının estetiği, iradi estetik üzerine hiç düşünülmemiştir.

Mektup konusunda söyledikleriniz kafamı karıştırdı. Bildiğiniz gibi, yazı kötü bir âlet olarak eleştirilmiştir, çünkü belleği tehlikeye atar [belleğin saygınlığını lekeler] ve insan yazıyorsa artık egzersiz yapmaya ihtiyaç duymaz. O halde mektup da değerden düşürülecektir.

Evet, ama bildiğiniz gibi, belleğe ket vurduğu bahanesiyle yazının değerden düşürülmesi çok kaçak göçek, çok eğreti bir şey ve bir kez daha hatırlatayım, *Phaidros* metni bunu söyler, bunu açıkça söylediği bir pasaj var: Konuşmanın yazılı ya da sözel olması önemli değil, problem sözlerin doğru olup olmaması.(19) Bu yüzden bence yazının reddedilmesi problemine fazla değer atfetmemek lazım. Bugünlerde ailenin birlikte güzel vakit geçirmesini engellediği bahanesiyle ev bilgisayarlarının reddedilmesine benzer saldırgan tepkilerden biriyle karşılaştığı muhakkak...(20) Saldırgan kriz. Platon'un doğrulaması bana daha önemli görünüyor: İster yazılı olsun ister sözel, bir konuşma doğru olmalıdır. Gerçek fark burada.

Kendilik kaygısı ile kendini bilmek arasında bir ayrım yapıyor musunuz? Yoksa bunlar aynı şey mi?

Hayır. Elbette, derinden bağlı, ama çok farklı. Yine bu hususta da, bence *gnome* ilkesinden kendinin betimlenmesi ilkesine bu uzun kaymadan, bükülmeden bahsettiğimde açıklamaya çalıştığımda olana biraz benzeyen bir fenomenle karşı karşıyayız. İnsan kendini bilmelidir ilkesi... öncelikle unutulmamalı ki baştan beri her zaman, hatta Platon'da, Ksenophon'da bile, Sokratesçi formülasyon kullanıldığında, daima başka bir ilkeye bağlıdır, "kendinle meşgul ol", *epimele heautou*, "kendi üstünde çalış" ilkesine. Bu iki kaide, analiz edilmeye değer olan ama daima karışık ilişkiler içinde birbirlerine göndermede bulunur.(21) Genelde formülasyon şöyledir (her halükârda *Alkibiades*'te bunu buluruz): Kendiyle meşgul olmalıdır insan, zira kendiyle meşgul olmazsa, toplumda oynamak istediği rolü, yani onu

yönetme rolünü oynayamaz. Sokrates'in Alkibiades'e söylediği budur. Fakat, kendiyle ilgilenmek, nasıl yapılacak bu? der Alkibiades. Öyle ya, der Platon, öncelikle "meşgul olmak"ın, sonra da "kendi"nin ne olduğunu bilmek gerek. Kendiyle meşgul olmanın ne olduğu böyle öğrenilir. Böylece daha genel ve daha temel olan kendiyle meşgul olmak ilkesi tarafından içerilen kendini bilmenin zorunluluğu takdim edilir.(23) *Epimele heutou*'dan ziyade *gnothi seauton*'u vurgulayan farklı metinler bulunabilir, ama mühim değil, bu bağlantının Platon'da sabit olduğunu söyleyelim yeter.

Şimdi, "kendi bil" temasını ele alırsak, Sokratesçi metinlerde, Sokrates'e göndermede bulunan metinlerde, yani Platon'un, Ksenophon'un metinlerinde çarpıcı olan şey, kendini bilmenin ancak, gayrimaddi, ölümsüz ve saf ilke olarak ruhun kendisinin *psûkhê*nin keşfinde vücut bulmasıdır. Başka bir deyişle, *gnothi seauton*un temel unsurunu teşkil eden, ruhun varlık tarzının bilgisidir. Ve bu bilgi, ruh olarak kendinin bu ontolojik bilgisi, en azından bazı metinlerde, özellikle de *Alkibiades*'te, temaşa biçiminde gerçekleşir, ünlü göz metaforuyla birlikte ruhun kendisini temaşa etmesiyle: Göz kendisini nasıl görebilir? Cevap görünüşte çok basittir ama aslında çok karmaşıktır, zira gözün kendini görebilmesi için, Platon, kendine bir aynada bakması yeterlidir, demez; kendine başka bir gözde bakmalıdır, yani kendinde, fakat başkasının gözü biçiminde kendinde bakmalıdır ve burada, başkasının gözbebeğinde, kendini görecektir, zira gözbebeği ayna hizmeti görür. Aynı şekilde, kendini başka bir ruhta veya kendi gözbebeğine benzeyen başka ruhun ilahi unsurunda temaşa eden ruh kendini görecek ve kendini ilahi unsur olarak tanıyacaktır.

Dilerseniz, asıl anlamıyla temaşa problemini bırakalım. Gördüğünüz gibi, yine de, ister ruhun varlık tarzının ontolojik bilgisi diye genel biçimde alınsın, ister gerçekte belli bir danışma, istişare eylemi söz konusu olsun, kendini bilmek gerektiği fikri kendinin kendi üzerindeki talimi diye adlandırılabilecek şeyden tamamen bağımsızdır. Ruhunuzun varlık tarzını kavramanız söz konusu olduğunda, ne yaptığınızı, ne düşündü-

ğünüzü, fikirlerinizin, temsillerinizin hareketini, neye bağlı olduğunuzu -kuşkusuz bir şekilde [hissedilir],[16] gözle görülür, pozitiftir- sormak zorunda değilsiniz kendinize. Öyleyse, çarpıcı olan, III. yüzyıldan itibaren özellikle Stoacılığın etkisinde gelişen kendilik kültüründe... "Özellikle Stoacılığın etkisinde" diyorum, çünkü Epikurosçular kendini inceleme, yoklama pratikleri hakkında, Philodemus'tan kalan birkaç parça dışında çok az şey bırakmıştır geriye, çok bir şey yoktur. Sadece şu biliniyor ki, Epikurosçu gruplarda(25) her gün kendini incelemek, yoklamak gerekiyordu. Sonra da birbirini incelemek; zira öyle öyle görünüyor ki, herkesin kendinden bahsettiği ve diğerlerinin sizin kendinizi incelemenize yardım ettiği toplu seanslar oluyordu. Ama nihayetinde, bunları Philodemus'un çok parça parça ve biraz bulmacamsı metinleri sayesinde biliyoruz.(26) Buna karşılık, Stoa külliyatı çok daha zengindir. Ve işte orada, kendini bilme zorunluluğunun, Ksenophon'un ya da Platon'un Sokratesçi külliyatında bulduğumuzdan çok farklı bir üslûpta geliştiği görülüyor. Belli bir Stoacılıkta, özellikle de Epiktetos'un geç dönem Stoacılığında, Sokrates'e, *gnothi seautona* çok açık, çok destekli referanslar bulursunuz. Ama bu *gnothi seautonun* [farklı] bir anlamı vardır vs vs. Geç dönem Stoacı metinlerde tamamen farklı bir biçimde vücut bulur. Öncelikle, mutlak surette düzenli talimler biçimini alır, özellikle ünlü, akşam yapılan vicdan yoklamasında günü gözden geçirip yapılanları hatırlamak gerekir.(27) Bu, kökeni Pythagorasçılara dayanan, Stoacılarda bulacağınız bir temadır. Bu hususta bütün metinler hem fikirdir. Gelgelelim Platon, zamanında Pythagorasçılıktan etkilendiği halde hiç vicdan yoklamasından bahsetmez, asla. Ruhunu kavramak, bizzat kendi varlığında onu temaşa etmek, akşamları yatmadan önceden şunu söylemekten ibaret olan bir egzersizden geçmez: "İyi ne yapabilirdim ve kötü ne yapabilirdim?" Buna benzer bir egzersizi [Stoacılarda] bulabilirsiniz. Yine Epiktetos'un geliştirdiği, gezinerek yapılan bir kendini inceleme egzersizi daha vardır; dolaşırken, karşılaşılan farklı nesnelere dikkat kesilinir ve ona bağlılık duyup duyulmadığı, ona bağlı

16. Tahminen, sözcük duyulmuyor.

hissedilip hissedilmediği, arzulanıp arzulanmadığı sorulur kendi kendine.(28) Diyelim bir konsülle karşılaştınız, şatafatından etkilendiniz mi, etkilenmediniz mi? Konsül olma arzusu duydunuz mu, duymadınız mı? Hoş bir kadınla ya da yakışıklı bir oğlanla karşılaştınız: Onunla yatağa gitme isteğine kapıldınız mı, kapılmadınız mı? Bu tarz şeyler işte. Ve Epiktetos bunu her sabah yapmak gerektiğini söyler. Evden çıktınız, sonrasında... Yine Marcus Aurelius'ta da kendini yoklamanın, incelemenin çok ilginç başka bir biçimiyle karşılaşırsınız. Marcus Aurelius der ki, –burası çok ilginç, çünkü *hupomnemata* temasına bağlı ama öyle görünüyor ki onunla karşıtlık içinde–, evet o der ki: Zaman zaman, bütün kitapları kapatıp, artık hiçbir şey hatırlamayıp, sonra *anachoresis eis heauton* yapmak, yani kendinde anakhores yapmak, kendi içine geri çekilmek gerekir. Ve orada, benimsenmesi gereken davranış ilkelerinin hangileri olduğu, hatırlanması gereken davranış ilkelerinin hangileri olduğu gözden geçirilmeye çalışılır ve onların hep orada, gayet mevcut, etkin, gerektiğinde harekete geçmeye hazır olduğu fark edilir. (29) İnsanın kendisi için var olan bu virtüel kitapta, davranışa yön verecek asli kuralların kayıtlı olduğu bellekte davranış ilkelerinin yeniden etkinleştirilmesi kendini yoklamanın başka bir biçimini teşkil eder.

Şimdi, konuda ısrar etmemin iki sebebi var. İlk olarak, gerçek manada Sokratesçi-Platoncu gelenekte tüm bunlar hakkında hiçbir şey bulamazsınız. Yeni-Platonculuk arınma problemleriyle çok daha fazla ilgilenmiştir ama yoklama problemleriyle alakadar olmamıştır. İkinci olarak, gördüğünüz gibi kendi kendini incelemek, yoklamak için yapılan şeyler, öte yanda Hıristiyanlıkta karşılaştıklarınızdan farklıdır; çünkü Hıristiyanlıkta söz konusu olacak şey, insanın kendi kendini inceleyerek, içinde hâlâ şu ya da necaset izinin, şu ya da bu [günaha][17] götüren falan bedensel isteğin, ten unsurunun olup olmadığını öğrenmesidir. Stoacı literatürün bahsettiği bu kendini inceleme talimlerinde söz konusu olan şey, esas itibariyle günlük yaşamda ihtiyaç duyulan davranış kuralları bagajına sahip olunup olunmadığıdır.

17. Tahminen, sözcük duyulmuyor.

İnsanın gününü hatırlamasının sebebi, hem yaptığı hataları bilmesi hem de yaptığı hataları hatırlayarak uygulanması gereken ama uygulanmamış davranış kurallarını etkinleştirmesi. Kendini suçlandırmak üzere bir hatırlama girişiminden ziyade, kuralları kendine hatırlatmak amacıyla gün içinde yapılabilecek patavatsızlıkları, *hamartemata*yı(30) kullanmak söz konusu. Suçluluğu derinleştirmekten çok, kodun yeniden etkinleştirilmesi. Aynı şekilde, gezinirken şuna ya da buna bağlılık duyup duymadığını bilmek için kendi kendini incelemekten ibaret olan bu alıştırmalar, saklı kalmış derin bir arzuyu keşfetmeye dayanmaz; amaç, bizi sürükleyip götürebilecek her şeyden ne ölçüde özgür olduğunu anlamaktır; bir fiilî özgürlük sınamasıdır bu, bir kendine hâkimiyet sınavıdır, yoksa gizli bir hatayı ortaya çıkartmak değil.(31) Demek ki, gördüğünüz üzere, kendiyle bambaşka bir ilişki üslûbu mevzubahistir ve bana öyle geliyor ki, hem Platoncu temaşadan hem de Hıristiyanlığa has vicdan yoklamasından çok farklıdır bu.

Antik kendilik tekniklerinin XIX. yüzyılda kendilik kültürünün canlanmasındaki yeri nedir?

Bu hususta bir hipotez ileri sürmeyeceğim. XIX. yüzyılda kendini inceleme pratiklerine, bu kendilik pratiklerine dair hem kesin hem de yeterince sentetik çalışmalar yapılmış mı, bilmiyorum. Bana tamamen yaklaşık olarak öyle geliyor ki, bir yandan, elbette, dinî krizde, itiraf tarzı, rahibin insanlar üzerinde kurumsal otorite icra ettiği Katolik pastoral pratiklerin XV. yüzyılın sonundan beri açık olan büyük reddinde, bu reddiyede, bence, kendiyle ilişkinin yeni bir tarzının araştırılmaya başlanmıştır. İkinci olarak, bana öyle geliyor ki, bu araştırmada, antik ve Stoacı bazı temaların ve pratiklerin yeniden etkinleştirilmesi [kesinlikle gözle görülürdür].[18] Hatta bana öyle geliyor ki, Montaigne'de deneme mefhumu, kesin manada alınan deneme, yani sınama mefhumu –kendimizi olması gerekene göre ölçeriz, nereye kadar elimizden geldiğine bakarız vs– bu bir şekilde kendi kendini sınama mefhumu, kendini incelemenin, kendinin derinliklerinde gizli bir biçimi, derinlerde saklı bir

18. Tahminen, bu bölüm duyulmuyor.

hakikati ortaya çıkarmak için yapılmadığı, ama neyi bilip neyi bilmediğimizi, ne kadar özgür, ne kadar bağımlı olduğumuzu, hâlâ nelere bağlılık duyduğumuzu öğrenmek, sınamak yönünde bir teşebbüs [olduğu], elbette Stoacılarda karşılaştığımız tematiğe hayli yanıkmış gibi geliyor bana.(32) Kendini sınamak, artı kendinin şifresini çözmek, Montaigne'de gayet açıkmış gibi geliyor bana, ama yanılıyor da olabilirim.

Loyola'nın ruhani Alıştırmalar'*ında, bu eski kendilik pratiklerinin yeniden doğuşunun bir anlamda tersyüzünü görmek gerekmez mi?*

Evet, bunlar hem tersyüzdür, hem de... çünkü Loyola'nın *Alıştırmalar*'ında, tüm bu ruhani alıştırmalarda çarpıcı olan şey, bireylerin gizli bir hakikatin şifresini çözmek için kendilerine dikkat kesilmeye itildiği bir yükümlülükten ziyade, onlara günün başından sonuna kendileriyle, başkasıyla, başkalarıyla ilgilensinler, bunlar karşısında etkin olsunlar diye bir nevi daimi araç, daimi bir çerçeve sunmaktır. Loyola'da, kendine geri dönmenin, onu ortaya çıkarmanın vs gerektiği anlar olduğunu gayet iyi biliyorum, ama bunlar sadece önemli noktalar, anlardır. Loyola'dan beri ve sonrasında bütün bu ruhani alıştırmalarda bu kadar dikkat çekici olan bu büyük yaşam uygulamasında çarpıcı olan taraf, aksine, her an bir şey gerekmesi, insanın düşüncesini şu ya da bu şekilde yönetmesinin, kendi bağımsızlığını temin etmesinin ya da daha ziyade Tanrı'ya bağımlılığını güvence altına almasının gerekmesi. O zaman insan... belki biraz keyfî olacak, çünkü muhtemelen metinler doğrudan birbirine tekabül etmiyor, ama XVII. yüzyıldan, Cizvitlere ait olmayan bir metinde –sanırım Fransızca seminerlerine yönelik bir metindi, neyse mühim değil– Epiktetos'unkini akla getirecek bir gezinti formülü bulduğumu anımsıyorum; orada birey için, genç papaz okulu öğrencisi için söz konusu olan, gezintiye çıktığında, ne zaman bir şey görse, bu şeyde onun Tanrı'ya bağımlılığını gösterecek, ilahi iyiliğe bağlanan bir hayır işi işlemesini, ilahi inayetin mevcudiyetinin anlamını çözmesini sağlayacak şekilde bir alıştırma yapmasıdır. O zaman iki metin –tekrarlıyorum, muhtemelen birbirlerine tekabül etmiyorlar, çünkü Epiktetos'un *Elkitabı*

[*Enkheiridion*] gayet iyi bilindiği halde, *Sohbetler* o kadar iyi bilinmemektedir ve bir sebep de yok bu metnin...– ama aslında, şu bakımdan birbirlerine tekabül ediyorlar, Epiktetos örneğinde, bireyin gördüğü her şey hakkında, kendi üzerindeki egemenliğini güvence altına aldığı ve hiçbir şeye bağlımlı olmadığını gösterdiği bir gezinti söz konusu ve diğer örnekteyse, aksine, papaz okulu öğrencisi gezinirken gördüğü her şey karşısında şöyle diyor: "Ah, Tanrı'nın iyiliği ne kadar da büyük, bunu o yarattı, her şeyi kudretiyle kuşatan odur, bilhassa da Tanrı'nın iradesini kabul etmek için kendi iradesinden vazgeçen beni." Gezintide yapılan iki meditasyon alıştırması.

Bir nevi tespih bu...

Evet, öyle, kesinlikle. Ama sonuçta, bana öyle geliyor ki, kendi'yi konu alan asıl anlamıyla bütün külliyat, mahrem anlatılar, kendine dair günce vs eğer iki bin beş yüz yıllık geçmişi olan bu kendilik pratiklerinin çok genel ve çok zengin çerçevesine yerleştirilmezse anlaşılamaz. İki bin yüz yıldır insanlar kendileri üzerine yazıyor ama aynı şekilde değil. Yine de bizim kültürümüzde son derece önemli bir şey var. İşte orada, yazmak ile kendiyle bir ilişkiye sahip olmanın son derece farklı şeyler olduğunu görüyoruz gerçekten. Ve izlenimim şu ki, tabii belki de yanılıyorum, yazıyla gündelik hayat arasındaki ilişkiyi Avrupa modernliğine has bir fenomen olarak sunma eğilimi var. Oysa, bunun sadece modern kökenle ilgili olmadığını, yazının ilk kullanımlarından biri olduğunu söyleyebilirim.

Kendi üzerine yazmanın bu çarkından kaçabilir miyiz?

Bence kendiyle meşgul olmak öyle bir şey ki, aslında, kültürel bir değişmez olduğunu söylemeye cesaret edemeyeceğim, çünkü bunun içinde her şey sadece bir çeşitleme. Tarihçiler her zaman, örneğin bireyin imal ettiği nesnelerle, şeylerle ilişkilenmesini sağlayan, diyelim, nesnel tekniklere çok önem atfetmişler. Başkalarının teknolojisi diye adlandırılabilecek şey de, yani başkalarını kurumlar, politika, muhtelif kurallar, disipline dayalı zorlamalar vs vasıtasıyla yönetme tarzı da hayli incelenmiş, bence yeterince incelenmemiş olsa da. Sonra, bir de kendilik tekniği problemi var. Bu kendilik tekniklerini sanırım her kültürde bulabiliriz,

yalnız son derece farklı biçimlerde. Ve nasıl ki bir medeniyette nesneleri üretme tekniklerini, bir diğerinde insanları yönetme tekniklerini, insanları idare etme, onlara hükmetme tekniklerini incelemek, kıyaslamak, farklılaştırmak gerekiyorsa, aynı şekile kendilik tekniği problemi de var.(34) Ve kendilik teknikleri değişir. Öyleyse, şüphesiz, bu kendilik tekniklerinin analizini çoğu zaman güçleştiren iki şey var. İlk olarak, kendilik teknikleri nesnelerin üretimiyle aynı maddi bütüne ihtiyaç duymaz elbette, dolayısıyla bunlar çoğunlukla gözle görülmez tekniklerdir. İkinci olarak, bunlar genelde başkalarını yönetme tekniklerine çok bağlıdır. Örneğin, bir eğitim kurumunu ele alacak olursak, eğitimde, [ilk başta] başkalarının yönetildiği ve sonra onlara kendilerini yönetmenin öğretildiği fark edilir. O halde, bana tamamen başkalarının tekniğine bağlıymış gibi görünen bir kendilik tekniğimiz var. Öyleyse, bu iki sebepten ötürü, bunları analiz etmek, gözle görülür ve maddi büyük tekniklere nazaran daha zor, bunlar diğerlerine göre daha kapalı, örneğin aşk, [nesnelerin][19] üretimi. Ama nihayetinde, yine de [gözle görülür bir şey bu ve][20] ister dinî, dinötesi sistemler olsun, ister Budizm gibi dinî sistemlere asimile olmuş sistemler (Budizm yine de esas itibariyle bir kendilik tekniğidir, bir dinden, asıl anlamıyla bir ahlaktan çok daha fazla öyledir).(35) İlkel denen herhangi bir toplumda da kendilik tekniklerinin unsurlarını bulacağınızı düşünüyorum.

Antik toplumun utanca dayanan bir toplum olduğunu, orada utancın temel bir rol oynadığını düşünüyor musunuz?(36)

Hayır, düşünmüyorum. Dahası MacMullen'ın *Roman Social Relations* diye çok iyi bir kitabını gördüm keyifle,(37) orada bu konuyu alıyor yeniden, utanç toplumu ya da suçluluk toplumu. MacMullen açıkça şöyle cevap veriyor: "Utanç medeniyeti mi? Pek anlayamıyorum. Ben Romalılarda daha ziyade bir şan medeniyeti görüyorum, bir *guilt society* değil, bir *pride society*." Statünün, kılık kıyafetin, yürüme biçiminin öneminin altını çiziyor. Hareketin, yine Romalılarda inanılmaz önemli olan

19. Tahminen, bu bölüm duyulmuyor.
20. Tahminen, bu bölüm duyulmuyor.

fiziksel tavrın bu şekilde düzenlenmesi bir kendilik tekniği ama hemen başkaları üzerine yöneltilmiş, çünkü söz konusu olan statüyü, öncelik hakkını, dolayısıyla başkaları üzerindeki tesiri güvence altına almak, açıkçası bunlar bir *shame society*yi değin bir *pride society*yi akla getiriyor.

Antik kendilik kültürü tekniklerinin üzeri Hıristiyanlık ve Batı felsefesi tarafından tamamen örtülmüş gibi görünüyor, onlar için kendini yetiştirmek değil, bir ben inşa etmek gerekli. Yine de sonraki dönemlerde, antik kendiyle ilişki fikriyle akrabalığı olabilecek bir şeyin izlerini, bu kendilik kültürünün izlerini meydana çıkarıyor musunuz?

İyi bir soru. İlk olarak, bu kendilik kültürünün üstünün örtüldüğünü ya da onun ortadan kaybolduğunu düşünmüyorum. Bunun, Hıristiyanlıkla sadece bütünleşmiş, ona kaymış, onun içinde yeniden kullanılmış pek çok unsurunu bulabilirsiniz. Hıristiyan çileciliği diye adlandırılan şeyin birçok unsuru bu kendilik kültüründen gelir. İkinci olarak, kendilik kültürünün Hıristiyanlık içinde yeniden ele alındığı andan itibaren, bir şekilde pastoral iktidarın icrasının hesabına geçirildiği kesindir, çünkü *epimeleia heauton* esas itibariyle *epimeleia ton allon*a, pastörün ilgilenmek zorunda olduğu başkalarının derdine dönüşmüştür. Ve herkesin esenliği, en azından kısmen, ruhlara ihtimam göstermeyi gaye edinen pastoral bir kurumdan geçtiği ölçüde, işte o an, bence bu kendilik kültürü büyük ölçüde otonomisini yitirmiştir. Bu ortadan kaybolmuştur demek değil. Bütünleşmiştir, otonomisinin bir kısmını kaybetmiştir.

İlginç olan, Rönesans'ta, tam aksine, bu pastoral kurumlardan ileri gelen iktidarın etkilerine karşı, varlıkları daha ortaçağda tasdik edilen, bu pastoral iktidara direnen ve ister bireyin kendisi kendi esenliğini eline alsın, ister grup kilise kurumundan ve kilise papazlığından bağımsız olarak bununla ilgilensin, kendi esenliklerini kendi başlarına elde etme iddiasındaki biri dizi dinî grup görülmesidir.(38) O halde ortadan kaybolmamış olan kendilik kültürünün, belli bir noktaya kadar, yeniden doğuşu değil, onun otonomisinin yeniden doğuşu, nihayet daha otonom biçimlerin yeniden ortaya çıkması söz konusudur. Rönesans'ta

yine şunu görürsünüz... bu noktada sizi Burckhardt'ın metnine(39) yönlendiriyorum, belki varoluş estetiği üzerine bilindik, meşhur bölümü biraz bu perspektiften bir daha okumak gerekir: Kendi kendinin sanat eseri olana kahraman. İşte burada, insanın yaşamı, kendi yaşamını bir sanat eserine dönüştürmek zorunda olması fikri, şüphesiz ortaçağa hayli yabancı olan, o dönem yeniden ortaya çıkmış bir fikirdir. Bu nedenle bence tarih bayağı karışık. XIX. yüzyılın dandyciliğinde, karşınızda yine açıkça bir...

Nietzsche'den bahsedecek misiniz, merak ediyorum.

Hayır, çünkü bence tam da çilecilik ve Hıristiyan çileciliği konusunda –ifademi bağışlayın– kaş yapayım derken göz çıkarmıştır. Nietzscheci bir soykütük fikri bu türde bir analiz yapmak için korunabilir ve korunmalıdır, buna karşılık çilecilik, Hıristiyan çileciliği vs üzerine söyleyebilmiş olduğu her şey [pagan ahlakına dair bildiklerimize][21] göre yetersiz görünür. Nietzsche'yi kendilik kültürü temasının bir yeniden ortaya çıkışı veya yeniden etkileştirilmesi olarak şu ya da bu şekilde yeniden okumanın, yeniden yorumlamanın mümkün olduğunu düşünmüyorum. Belki de yanılıyorumdur. Şunu yeniden incelemek lazım...

Bütün bunları, bu eski metinlere biraz bakmaya mecbur kaldığımda ve toplumlarımızda cinsel yasakların soykütüğünü yapmak istediğimde düşündüm, bunun hiç de bir kod problemi, bir yasaklama/men etme problemi olmadığını, ahlak tarihinin gerçek probleminin bu kendilik pratiklerinin tarihi olduğunu fark ettim. Bana yasak olan hep aynı şey olmuştur. Bizler yasaklama düzeninde pek az şey icat etmiş toplumlara mensubuz, yasaklama düzeninde arzu düzeninde olduğu kadar az icadımız var ve arzu düzeninde bir şeyler icat ettik mi Tanrı bilir. Hazzın yasaklanması düzeninde de pek az şey şey icat etmişiz. Yasaklananlar hep aynı şeyler. Bu nedenle, ilginç olan bu değil. Buna mukabil, ahlak tarihinde ilginç olan şey, tarih boyunca durmadan değişmiş, zenginleşmiş, genişlemiş, [yeni][22] biçimlere bürünmüş olan bu kendilik teknolojisi.(40) Böylece, bunların hepsine bakmak durumunda kaldım. Antik

21. Tahminen, bu bölüm duyulmuyor.
22. Tahminen, bu bölüm duyulmuyor.

dönem, şüphesiz, bunu gözünüze gözünüze sokuyor; çünkü bu, kendilik tekniğinin kendi için gerçekten geliştiği, felsefenin bir kendilik tekniği olarak sunulduğu tarihsel dönemlerden biri. Genel dünya sistemi olarak ya da bilimin temeli olarak bir felsefe düşüncesi antik felsefeye son derece yabancı bir şey ya da bu felsefede görece ender ortaya çıkıyor, her ne kadar şimdilerde sarıldığımız bazı ana, önemli formülasyonlar olsa da. Ama, günbegün, günlük işleyişinde, antik felsefe bir kendilik pratiğiydi. Gezegenlerin nasıl seyrettiğini ya da atomların var olup olmadığını bilme ihtiyacı duyulduğunda, amaç bir alıştırma sıfatıyla, kendi üzerine derin bir tefekküre dalabilmekti.(41) İşte bu dönemde, otonomisiyle, kurumlarıyla, hocalarıyla, kendinin hocalarıyla birlikte gerçekten kendisi için gelişmiş bir kendilik kültürü vardı. Danışmaya gidebileceğiniz insanlar vardı, onlara nasıl davranmak gerektiği, neyin iyi olduğu, neyin iyi olmadığı vs soruluyordu. Bu bakımdan bir altın çağdı.

Benlik tekniklerinin mevcut olduğu Montaigne ile Descartes'taki hikâye içinde hikâye (mise en abyme) ve hatta bu tekniklerin altüst edilişi arasındaki kopuş bana çarpıcı gelmişti. Öznenin hazırlanışı, bu benlik teknikleri nasıl kesintiye uğratabilmiş, altüst edebilmiş, hatta yolundan saptırabilmiştir?

İşte orada olup bitenler çok ilginç. Şunu söyleyerek başlayalım: Montaigne, Pascal ve Descartes'ın bu soru uyarınca karşılıklı ilişkileri içinde yeniden okunabilecek olması temeldir, çok ilginç; Pascal da sadece Montaigne'in bir eleştirmeni olarak değil, kendilik pratiklerinin ve çilecilik pratiklerinin Montaigne'in kendilik pratiklerinden bambaşka tipte olduğu bir geleneğe mensup biri ya da kendi kendini isteyerek bir geleneğe yerleştiren biri olarak görülmeli. İkinci olarak, elbette unutulmaması gereken şu ki, Descartes *Meditasyonlar*'ı yazmıştır -ki meditasyonlar bir kendilik pratiğidir- ve Descartes'ın olağanüstü metni bence tam da sizin bahsettiğiniz bu bükülmeydi ve çok açıkça bir meditasyon yolunu, her gün yapılan ve günde birçok defa yapılan Ignatiusçu[23] alıştırma yöntemini model alarak, bunu yaparak, [Descartes]

23. Cizvit tarikatının kurucusu, *Ruhani Alıştırmalar*'ın yazarı İspanyol asıllı din adamı Ignace de Loyola ya da Loyolalı Ignatius. (ç.n.)

sonunda bir kendilik pratiği vasıtasıyla teşkil edilen öznenin yerine bir bilgi pratiğinin kurucu öznesini geçirir. Öyleyse, bir kendilik pratiğinin ürünü olarak özneden bir bilgi pratiğinin kurucusu olarak özneye geçiş, bu, "Kartezyen darbe"dir,(42) ama bir kez daha tekrar edelim, Montaigne ve Pascal gibi, XVI. ve XVII. yüzyılda son derece önemli kültürel karşılaşmalar olmuş, kendilik teknolojileri üzerindeki bu büyük karşılaşmalar temelinde bir darbedir.

Öyleyse, bu sefer, o dönem olup biten şey, gerçekten de temel bir şeydir bence ve kabaca şudur: Esasında, Yunan felsefesinden beri, Yunan felsefesinin modern bilimsel rasyonaliteyi kurduğu doğru olsa bile, hep şu düşünce olmuştur: Bir özne, önce kendi üzerine, onu hakikati bilmeye elverişli hale getirecek bir çalışma yapmazsa hakikate erişemez –arınma çalışması, ruhun kendine dönüşü, ruhun kendisi tarafından temaşa edilmesi, [ki bunlar] Platoncu alıştırmalardır. Aksine öznenin önce kendi otonomisini ve bağımsızlığını güvence altına almasını sağlayan Stoacı alıştırma teması vardır elinizde ve o bunu dünyanın bilgisiyle hayli karmaşık bir ilişki içinde güvence altına alır; çünkü bağımsızlığını güvence altına almasına olanak sağlayan, dünyanın bilgisidir ve yine bağımsızlığını güvence altına aldığı zamandır ki, işte o an, dünyanın düzenini olduğu haliyle tanıyabilir. Bununla, görünüşe göre, XVI. yüzyıla kadar bütün Avrupa kültüründe yeniden karşılaşırsınız: "Hakikate erişmeye kadir ve değer olmam için ve hakikatin bana verilmesi için kendim üzerinde hangi çalışmayı yapmalıyım? Hangi arınma, hangi alıştırma, hangi çilecilik?" Başka bir deyişle, hakikat benim için bedelsiz değildir; hakikate erişmenin bedelini daima ödemek gerekir. Diğer bir ifadeyle, çile yoksa hakikate erişim de yoktur.(43) Çilecilik ve hakikatin bilgisi daima az çok anlaşılmaz biçimde birbirine bağlıdır. İşte bu yüzden, bu bakış açısına göre, hem kendi üzerine çalışmayı hem de hakikatin bilgisini barındıran ve bu ikisinin neredeyse ayrılmazcasına bağlı olduğu simya bilgisi çok normal olarak yerleşik bilginin bir parçasını oluşturabilir. (44) Aslında "Kartezyen darbe" daha önce başlamıştı, bunun XVI. yüzyıldaki soykütüğünü yapmalı –ama Descartes, bence, şu sözleri sarf ettiğinde tüm bunların bilançosunu çıkardı:

"Ama hakikate erişmek için, açık açık onun gördüğünü gören herhangi bir özne olmam yeterli." Böylece apaçıklık kendiyle ilişki ile hakikatle ilişkinin bağlantı noktası olarak çilenin yerini aldı. Kendiyle ilişkinin, hakikatle ilişkiye dönüşebilmesi için artık çileci olmaya ihtiyacı yoktur: Hakikati kavramam için ve onu kesin olarak kavramam için kendiyle ilişkinin gördüğüm şeyin apaçık hakikatini benim için açığa vurması kâfidir ve o an, ahlaksız olabilir ve hakikati tanıyabilirim.(45) Fakat, kabaca söylersek, şuna inanıyorum, bu fikir bütün Yunan kültürü tarafından az çok açık biçimde reddedilmişti. İnsan hakikaten saflıktan uzak, ahlaksız olup hakikati tanıyamaz. Descartes ile birlikte, apaçıklığı görmek yeterli hale gelmiştir. Ve işte o an, bilimin kurumsallaşmasına olanak tanıyacak ve insanların tamamen ahlaksız olup bilimsel bir departmanın *kürsü başkanı* haline gelmesine imkân sağlayacak, çileci olmayan bir bilgi öznesi çıkar karşımıza, başka türlü mümkün olamazdı bu... Platon ahlaksız olamazdı. Çok uzun süren, ama bence hayli temel olan bir tarihi fazlasıyla basitleştiriyorum.

İşte o an, bilgi öznemiz vardır, –şimdi sorunuzu cevaplıyorum– Kant için şu problemi ortaya koyan yegâne bilgi öznesi: İyi de bilgi öznesine göre ahlaki özne ne olacak? Tamamen farklı mıdır, değil midir? Bunun etrafında bütün XVIII. yüzyıl boyunca duraksanmıştır. Kant'ın çözümüyse, evrensel özneyi bulmak olur, bu özne evrensel olması itibariyle bilgi öznesi olabilir, ama yine de ahlaki bir tutum talep eder ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde öne sürdüğü tam da kendiyle bu tip ilişkidir, yani: Kendimi evrensel özne olarak tanımalıyım, yani eylemlerimin her birinde, kendimi evrensel bir kuralın evrensel öznesi olarak kurmalıyım.(46) Ve o an, ahlaki özne problemi çözüme bağlanmıyorsa da, en azından onu aynı anda bilgi öznesinden farklı bir konuma yerleştirmeye olanak tanıyacak –ahlaki özne ile bilgi öznesi artık doğrudan bağlantılı değildir– bir çözüm sunulmuş olur, gelgelelim çözüm çok muğlaktır: Apaçıklık, çünkü herhangi bir özne bilebilir; ahlaki eylem, kuralı evrensel olan eylem. Kartezyen apaçıklık ile ahlaki eylemle ilgili Kantçı evrensellik, XVI. yüzyılda büyük kendilik kültürü krizinin ortaya çıkardığı bu probleme, iki farklı dönemde cevap veriyormuş gibi görünür.

Kendilikten özneye geçişe izin veren nedir?

Kendilik pratiği, benim kendilik pratiği dediğim şey, bireyin, kendiyle ilişkisi içinde, kendini özne olarak kurma tarzıdır. Kendimi nasıl ahlaki özne olarak kurabilirim, ahlaki özne olarak tanıyabilirim? Eylemlerimin ahlaki öznesi haline gelebilmek için, kendi üzerimde ne yapmalıyım? Çileci alıştırmalar mı gerekir, yoksa kendimi, kuralı evrensel olmak zorunda olan bir eylemin öznesi olarak keşfetmemi sağlayan bu Kantçı ilişki mi? İşte mesele budur. Kendimizle ilişki içinde kendimizi özne olarak kurarız, özne verili değildir. [Öznelliği][24] kuran kendiyle ilişkidir.(47) Başka bir deyişle, söylemimin arkasında bulunan şey şunu söylemekten ibarettir: Öznenin kendini simgesel bir sistemde kurduğunu söylemek yeterli değildir; özne kendini gerçek pratiklerde, tarihsel olarak analiz edilebilir olan pratiklerde kurar. Öznenin kuruluşunun bir teknolojisi vardır, bu kuruluş simgesel sistemleri kullanarak onları kateder, ama özne sadece simgesel sistemlerin oyunuyla kurulmaz. [Buradaki mevcut][25] keskin problem budur.

Platon'dan Abelardus'a, iğdiş edilmiş olandan en mükemmel filozofu yaratan bütün bir gelenek var. Abelerdus kendisine şunu sorar: Kendini hadım etmiş olan Origines[26] kadar mükemmel olmasının sebebi acaba hadım edilmiş olması mıdır?

Kesinlikle haklısınız, bunu düşünmemiştim. Hıristiyan çileciliğinin başında çok önemli olmuş hadımlık problemi söz konusu burada: Nitekim eğer ebedi yaşama erişimi sağlayan bedenin ve ruhun arındırılmasıysa, insan neden kendini hadım etmesin? Cevap genelde daha ziyade bu üslûpta oluyor: Ama artık kendinizi arındırmak ve kendi arzunuzla sürekli mücadele etmek zorunda olmadığınız sürece, gerçek saflık değil bu. Hadım edilmişlerin necis arzuları üzerine hayran olduğum koca bir külliyat var böyle; zira hadım edilmişlerin bedeni artık saf

24. Tahminen, sözcük duyulmuyor.
25. Tahminen, bu bölüm duyulmuyor.
26. Origenes (184/185 - 253/254), Patristik felsefenin en önemli temsilcilerinden olan İskenderiye doğumlu Kilise Babası. Hıristiyanlıkla klasik felsefenin sentezine giden yolda önemli adımlar atmıştır. (ç.n.)

olmamaya elverişli değilse de ruhları buna karşılık kara lekelerle kaplı...

Soracağınız başka bir soru var mı acaba? Pekâlâ, gösterdiğiniz alaka, hepsi çok ilginç olan sorularınız için çok teşekkür ederim. Söyleyebileceğim tek şey, beni bağışlamanız. Size bir taslak bile sunmadım, [daha ziyade] bir nevi müsvedde gibi bir şey oldu. Öyle görünüyor ki, bir siyasal tarihin ve bir bilgi tarihinin vs sınırlarında incelenmesi ilginç olacak koca bir çalışma alanı var. Ben buna biraz antikçağda bakmaya başladım, ama bizi artık ilgilendirmeyen çağlarda, yani ortaçağ, Rönesans, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda da eminim ki... Ah, bakın, bir şey var, buna yoğunlaşmak benim ilgimi çekerdi, devrimci hareketleri çileci hareketler ve kendilik pratikleri olarak incelemek.(48) Evet evet, XIX. yüzyıldaki devrim, tıpkı XVI. yüzyıla kadarki hakikat gibi, ahlaki bakımdan saf olmadan ve belli sayıda şeyden vazgeçmeden yapılamaz devrim. Devrimci çilecilik son derece önemli bir şeydi ve en meşum neticeleri günümüzde hâlâ hissediliyor.

Devrimin ahlaki saflık gerektirdiğini mi söylüyorsunuz?

Öyle. Kütüphanede bulacağınız çok eski bir kitap var, hayale sığmaz bir üslûpla yazılmış, XIX. yüzyılın akademik üslûbuyla –bizimkinden beter mi? Bunu bilmiyoruz. Ahlakçı Martha yazarı(49) ve [bu kitapta] ahlakileştirici hareketlere ilginç bir eleştiri getiriyor. Özellikle de vicdan yoklaması konusunda, İmparatorluğun başında Roma'da olup bitenleri eleştiriyor, burada Roma'ya referans, bildiğiniz gibi, elbette sadece bir üslûp etkisi değildi; orada az çok yapay biçimde, bir kendilik kültürü tarzını yeniden kurmak, onu devrimci terimlerle yeniden düşünmek yönünde bir girişim vardı. Ben bilhassa Avrupa'da 1830'dan itibaren gelişmiş devrimci hareketleri düşünüyordum, özellikle de nihilistlerdekini, nihilist hareket çok ilginç –çileci bir hareket, hem asketik hem estetik.(50) Kendinden vazgeçiş ve başkaları üzerinde şiddet kullanma, bütün bunlar oldu ve çok ilginç bu ve bence bir devrim tarihi yazılabilir, elbette, siyasal hareketlerin tarihi olarak, ama aynı zamanda kendilik pratiği diye, kendilik pratiklerinin bütünü diye tasavvur edilen ahlak

tarihi olarak. Stalinizmin menfur ahlakçılığı sadece bu devrim tarihinin sonu olacaktır...

Varoluşçulukta, kendini inceleme, bağlanma kaygısı üzerinden Yunan kültürünün bir uzantısı görülebilir mi?

Evet, yani... Sartre'ın bir Stoacı olduğu muhakkak. Sartre'ın en çok neye benzediğini araştırmak isterseniz, tam olarak bir Stoacıya, Fichte üzerine bazı mefhumlara sahip bir Stoacı...

Ama burada yine de çok büyük bir fark koyardım; şöyle ki, Sartre'da –Tanrı biliyor ki aslında psikanalizden şüphe duyan ama buna asla çok diş geçirmemiş biriydi– her şeye rağmen temelde bir sahicilik fikri var ve bu sahicilik, bence, Stoacıların doğaya uygunluktan anlayabilecekleri, kendine uygunlaştırma diye anlayabilecekleri şeyden çok farklı, bir sanat eseri olarak kurulan bu kendilik fikrinden çok farklı. Hayli yakınlık olduğunu belirtmekte haklısınız, ama anlıyorsunuz ya, bu yeniden ortaya çıkışları bir eleştiri aracına dönüştürmemek lazım. Montaigne'in, Epikurosçuların, Stoacıların ve Skeptiklerin bir dizi yeniden etkinleştirilmesi olduğunu söylemek gayet mümkün olurdu. Aslında öyle ama bir bakıma da farklı bir şey. Sartre'da... çok ilginçtir –ben ahlak üzerine yakında yayımladıklarını, ahlak yazılarını(51) okumadım, ne yazdı bilmiyorum. Bunu tüm hayatı boyunca yazmaya çalıştığı kesin ama asla yayımlamayı başaramadı; yani asla yeterince yukarı vuramadı. Fakat şu da açık ki, bu onun araştırmalarının asıl bahsi değildi. Yeni bir ahlak nasıl yaratılır? Etik biçim nedir?... Bana öyle geliyor ki çok yaklaştı, Stoacılara çok yaklaştı. Bu hem onun tarafından fark edilen hem de onu [sonuna kadar gitmekten][27] alıkoyan doğru algılanmamış bir yakınlık.

---

27. Tahminen, bu bölüm duyulmuyor.

Notlar

1. Foucault'nun bu tartışma çerçevesinde asıl dile getirdiği birçok cevap Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow tarafından şu mülakatı "oluşturmak" üzere –çoğunlukla kesilerek, yeniden gruplandırılarak ya da yeniden formüle edilerek– tekrar yayımlanmış ve kullanılmıştır: "On the Genealogy of Ethics", *DE II*, s. 1202-30". Mülakat İngilizce olarak 1983'de yayımlanmış ve Fransızcada bizzat Foucault tarafından yaılan bazı değişikliklerle 1984'de çıkmıştır (bkz. Michel Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique", *DE II*, s. 1428-50).
2. Bkz. yukarıda, s. 136, n. 26.
3. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi* üzerine konferanslarında bu "altüst oluşu", "keşfedilmesi değil [...] hakikatin gücüyle kurulması gereken" "gnomik kendilik"ten, tersine kendinden daha iyi vazgeçebilmek için "şifresinin çözülmesi gereken bir metin ya da bir kitaba benzeyen" "gnoseolojik kendilik"e geçiş olarak tarif eder. Bkz. *OHS*, s. 50-1, s. 88-9 [*Hermenötiğin Kökeni*, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yay., s. 51-82]. Ayrıca bkz. *GV*, s. 289-98 ve *MFDV*, s. 89-91, s. 139-49, s. 161-5.
4. Bkz. Michel Foucault, "Kendilik Kültürü", yukarıda, s. 90-1 ve yukarıda s. 100, n. 43.
5. Platon, *Phaidros*, Fr. Çev. Phèdre, L. Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1961, 274c-275d, s. 87-9.
6. Xénophon, *Les mémorables*, *Œuvres*, Fr. Çev. P. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, Cilt 3, Kitap 6, Bölüm 7-9, s. 412.
7. Foucault bu ifadeyi daha önce 1980'de *L'origine de l'herméneutique de soi* konferanslarının sonuç bölümünde kullanılmıştır, bununla birlikte orada bu ifadeye biraz farklı bir anlam yükler. İfade kendinin yönetimi, kendinin kendiyle "politik" tipte bir ilişkisinin tesisi probleminden ziyade, tarihimiz boyunca, bizim "kendiliğimizi" yaratan ve şimdi, Foucault'ya göre, değişmesi söz konusu olan –kesinkes, politik olduğunu düşündüğü bir görev– teknolojiler problemine göndermede bulunur. Bkz. *OHS*, s. 91-3. [*Hermenötiğin Kökeni*, s. 83]. Ayrıca, Nisan 1983'te Berkeley'de vuku bulan bir tartışmada Foucault şu açıklamayı yapar: Her ne kadar bazen "eski etikte, insanlar kendi kendileriyle ilişkilerini bir iktidar ilişkisi olarak tanımlamaya çalışsalar bile" yine de kendiyle bu ilişki "bir iktidar ilişkisi" değildir. O halde kendiyle kurulan "hâkimiyet" ilişkisi başkala-

rıyla olan iktidar ilişkilerinden ayrılmalıdır. Bkz. Michel Foucault, *Discussion with M. Foucault*, D250(9), IMC/Fonds Michel Foucault, D250(9), s. 17.
8. Bkz. Michel Foucault, "L'écriture de soi", *DE II*, s. 1236-49.
9. Seneca, *Ahlak Mektupları*, Çev. Türkân Uzel, Jaguar Yay., İstanbul, 2018, s. 182-4. Bkz. Michel Foucault, "L'écriture de soi", *DE II*, s. 1246-7.
10. Aslında Cicero ile Seneca'nın mektupları arasında neredeyse bir asır vardır.
11. Bkz. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Fr. Çev. G.J.M. Bartelink, "Sources chrétiennes", Éditions du Cerf, Paris, 1994, 55, 7, s. 285-7. Bkz. *GV*, s. 252; *MFDV*, s. 142-3; Michel Foucault, "L' écriture de soi", *DE II*, s. 1234-6.
12. Artémidore'un *Onirocritique*'i üzerine bkz. Michel Foucault, "Sexualité et solitude", *DE II*, s. 993; *SV*, s. 49-103; "Rêver de ses plaisirs. Sur l''Onirocritique' d'Artémidore", *SV*; *SS*, s. 16-50.
13. Bkz. Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, *Opuscules*, Fr. Çev. N. Aujoulat, Les Belles Lettres, Paris, 18.2 ve 20.1, s. 305, s. 308-9. Bkz. *yukarıda*, s. 112, n. 1.
14. Synesius de Cyrène (İS 370 civarı - 414 civarı) Aziz Antoine'ın (İS 251 civarı - 356 civarı) ölümünden sonra yaşadı.
15. Bkz. *yukarıda*, s. 113, n. 17.
16. Seneca, *Ahlak Mektupları*, Çev. Türkân Uzel, Jaguar Yay., İstanbul, 2018, s. 182-4.
17. Démétrios, *Du style*, Fr. Çev. P. Chiron, Les Bell Lettres, Paris, 2002. Bu incelemenin Démétrios de Phalère'e atfedilmesi şaibelidir ve muhtemelen daha geç bir döneme aittir. Bkz. Michel Foucault, "L'écriture de soi", *DE II*, s. 1244-5.
18. Seneca, *Ahlak Mektupları*, Çev. Türkân Uzel, Jaguar Yay., İstanbul, 2018, s. 264: "Sana yazdığım mektuplara özenmediğimden şikâyet ediyorsun. Aslında yapmacıklı konuşmak isteyenden başka kim özene bezene konuşur ki? Hani seninle karşılıklı oturduğumuz ya da yürüdüğümüz zamanki konuşmam nasıl hazırlıksız, rahatsa, mektuplarımın da öyle olmasını istiyorum, zoraki, hayali/yapmacık bir yanları olmasın." Antik dönemde vicdanın yönetimi dahilinde Foucault'nun yaptığı *parrhesia* analizi çerçevesinde bu mektubun daha ayrıntılı bir yorumu için bkz *HS*, s. 384-9; Michel Foucault, "La Parresia", *Anabases*, Sayı 16, 2012, s. 181-3.
19. Platon, *Phaidros*, Fr. Çev. Phèdre, L. Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1961, 276a-277a, s. 90-2.
20. Foucault muhtemelen, Fransa'da, 1980'li yılların başında meydana gelen toplumların unvanlarının gayrimaddileşmesine anıştırma yapıyor.
21. Bu karmaşık ilişkiler hakkında bkz. *HS*, s. 4-16, s. 442-4.
22. Platon, "Alkibiades", *a.g.e.*, 127d-130e, s. 99-105.
23. Bkz. *HS*, s. 65-8.
24. Platon, "Alkibiades", *a.g.e.*, 132d-133c, s. 108-10. Bkz. *HS*, s. 68-9; Michel Foucault, "Tarih Bölümü'nde Gerçekleştirilen Tartışma", *yukarıda*, s. 124-5 ve yine yukarıda, s. 135, n. 18.
25. Foucault "Pythagorasçılar" diyor, ama bağlam hesaba katıldığında öyle görünüyor ki söz konusu olan daha ziyade Philodemus tarafından nakledilen Epikurosçu grupların bir pratiği (gerçekten de Pythagoras kaynaklı bir pratik).
26. Philodemus ile (*parrhesia* temasına bağlanan) Epikurosçu vicdan yoklaması ve vicdan yönetimi pratiği üzerine bkz. *HS*, s. 132, s. 370-4; *SS*, s. 67.

27. Antik kendinin incelenmesi pratiği üzerine bkz. *GV*, s. 231-41; *OHS*, s. 41-5; *MFDV*, s. 91-7; *HS*, s. 444-5, s. 460-5; Michel Foucault, "L'écriture de soi", *DE II*, s. 1247-9; "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1615-8; *SS*, s. 65-6, s. 77-9.
28. Épictète, *Entretiens*, *a.g.e.*, III, 3, 14-9, s. 18. Bkz. *yukarıda*, s. 113, n. 11.
29. Marc Aurèle, "Pensées", *Les Stoïciens*, Fr. Çev. É. Bréhier, "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1962, IV, 3, s. 1159 [Marcus Aurelius, *Düşünceler*, Çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2019]. Bkz. *HS*, s. 50; Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", *DE II*, s. 1180-1.
30. *Hamartemata*: Yanlışlar, hatalar.
31. Berkeley'deki "Howison Lectures"da, Seneca'nın *Ruhun Dinginliği Üzerine*'sinin başını analiz eden ve Serenus'un *verum fateri* [doğruyu/hakikati söylemek] ifadesinin anlamını açıklayan Foucault benzer şekilde şunu öne sürer: "Onun için, mümkün olduğunca tam biçimde, hâlâ neye bağlanmış olduğunu ve zaten neyle bağını kopardığını, ne karşısında özgür olduğunu ve hangi dış şeylere bağımlı olduğunu göstermek söz konusudur." O halde "itirafı", "gizli sırları gün yüzüne çıkarmak"tan ibaret değildir. "Söz konusu olan daha ziyade hâkimi olmadığı şeylere onu bağlayan bağlardır. Bu bir eylem kodu çerçevesinde özgürlüğün bir tür envanteridir. Geçmişteki yanlışların bir dökümü değil, bir bağımlılıklar halidir." Bkz. *OHS*, s. 48 [*Hermenötiğin Kökeni: Kendilik Hakkında - Dartmouth Konferansları, 1980*, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017, s. 49].
32. *L'origine de l'herméneutique de soi* konferanslarında, Seneca'nın *De ira*'nın üçüncü kitabından betimlediği akşam incelenmesini analiz eden, ama onu Stoacı başka alıştırmalar bütünü arasına yerleştiren (davranış kaideleri elkitabının sürekli okunması, *proemeditatio malorum*, her sabah yerine getirilecek görevlerin sayımı, vs) Foucault şunu savunur: "Bütün bu uygulamalarda, kendilik, yorumlanması gereken bir öznel veriler alanı olarak düşünülmemiştir" (Hıristiyanlıkta olduğu gibi): "Olası ya da gerçek bir eylemin sınamasına kendisi boyun eğer." Bkz. *OHS*, s. 45 [*Hermenötiğin Kökeni*, s. 47].
33. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Fr. Çev. J.-C. Guy, Seuil, Paris, 1982.
34. Foucault'nun yine de, üretim tekniklerinin, iktidar tekniklerinin ve kendilik tekniklerinin yanı sıra anlam(lama) tekniklerinden de bahsettiği benzer bir muhakeme için, bkz. *OHS*, s. 37-8; Michel Foucault, "Sexualité et solitude", *DE II*, s. 989-90; "Les techniques de soi", *DE II*, s. 1604.
35. 1978'de, Japonya'da verdiği bir mülakatta (ve "kendilik teknikleri" kavramını yaratmadan önce) Foucault şunu öne sürer: "Budist maneviyatının teknikleri" bir "bireysellikten arındırma, bir öznellikten arındırma, öznenin aşılması amacıyla gerçekten bireyselliği sınırlarına ve sınırlarının ötesine taşıma"ya meyleder. Bkz. Michel Foucault, "La scène de la philosophie", *DE II*, s. 593. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Michel Foucault et le zen", *DE II*, s. 621.
36. Soru, Ruth Benedict'in utanç medeniyetleri (*shame cultures*) ile suçluluk medeniyetleri (*guilt cultures*) arasında yaptığı ayrıma referansta bulunuyor. Bu ayrım, Eric R. Dodds tarafından *Les Grecs et l'irrationnel* kitabında Homerosçu dönemden klasik döneme Yunan dünyasının evrimini analiz etmek için tekrar ele alınmıştır. Bkz. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Fr. Çev. M. Gibson,

Flammarion, Paris, 1977, s. 28; ve ayrıca Bölüm 2, "De 'civilisation de honte' à 'civilisation de culpabilité'", s. 37-70.
37. Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*, Yale University Press, New Haven, 1981; *Les rapports entre les classes sociales dans l'Empire romain, 50 av. J.-C. - 284 ap. J.-C.*, Fr. Çev. A. Tachet, Seuil, Paris, 1986. Aslında, MacMullen'in konumu daha nüanslıdır (bkz. s. 102, imparatorluk döneminde Roma toplumu hakkında: "Antroplogların 'utanca dayalı toplum' diye adlandırdığı şey aynı zamanda, elbette, 'kibre dayalı bir toplum'du da.").
38. Bkz. *yukarıda*, s. 69, n. 7.
39. Jacob Burckhardt, *La civilisation de Renaissance en İtalie*, Fr. Çev. H. Schmitt, gözden geçiren R. Klein, Bartillat, Paris, 2012 [*İtalya'da Rönesans Kültürü*, Çev. Bekir Stıkı Baykal, Okuyan Us Yay., 2010]. Bkz. *UP*, s. 17.
40. Geniş anlamıyla "ahlak" içinde, "davranış kodları" ile "ahlaki özneleşme biçimleri ve bunu güvence altına almaya yönelik kendilik pratikleri" arasındaki ayrım için bkz. *UP*, s. 36. Ayrıca bkz. *SV*, s. 232-3. Burada Foucault "izin veren ve yasaklayan şeyleri [belirleyen] kodlayıcı iskelet"i "bu kodlamayı çevreleyen" ve sadece onun "teorik kılıfı" olmayan "eşlik etme söylemler"inin karşısına koyar, zira "öznellik [ile] davranışların kodlanması arasında var olabilecek ilişki tipi"ni kavramak onun sayesinde mümkündür.
41. Kendilik alıştırması olarak dünyanın ve doğanın bilgisi üzerine bkz. *HS*, s. 232-3, s. 248-97. Ayrıca bkz. Pierre Hadot, "La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez M Aurèle (1972)", *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002, s. 145-64. [*Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, Çev. Kübra Gürkan, Pinhan Yay., İstanbul, 2012] 1983 Baharı'nda Berkeley'de gerçekleşen bir tartışmada Foucault şunu öne sürer: "Bence, Stoacılıkta ve daha genel olarak, antik felsefede kozmosla ilişki hakkında söylenenleri biraz ayarlamak gerek, çünkü bu Sokrates'ten Epiktetos'a bütün antik felsefede tuhaf biçimde tekrarlayan, mevcut olan bir temadır, şöyle ki hiçbir işe yaramayan ve astronomiye, şifalı olmayan bitkilere, denizin derinliklerinde olup bitenlere ilişkin tüm bu şeyleri bilmeye ihtiyaç yoktur... Ve bütün bunlar sizi durmadan bulur ve buna göre Platon ile Aristoteles'in istisna teşkil ettiği kesindir: Hiç de antik düşüncenin en tipik temsilcileri değillerdir, antik düşünceye göre canavardırlar, orada insanın varoluş için doğrudan yararlı olan şeylerle meşgul olmak zorunda olduğu teması bulunur sürekli. Sokrates'te, en azından bütün geç dönem Stoacılıkta, Epiktetos'ta, Epikuros'ta –dolayısıyla gerçekten mevcut olan kozmosla bu ilişki yine de kendiyle ilişkinin öneminin damga vurduğu bir ilişkidir." Bkz. Michel Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMC/Fonds Michel Foucault, D250(8), s. 13.
42. Hakikatin tarihinde, kendisinden hareketle "hakikate erişmeye izin veren şeyin, bizzat ve sadece bilgi olduğu" uğrak/an olarak "Kartezyen an" üzerine bkz. *HS*, s. 15-6, s. 19-20 [*Öznenin Yorumbilgisi*, Çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015, s. 18-21].
43. Michel Foucault, Collège de France'da verdiği *L'herméneutique du sujet* başlıklı açılış dersinde, "felsefe" (öznenin hakikate erişiminin koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan düşünce biçimi) ile "öznenin hakikate erişmek için zorunlu dönüşümleri kendi üzerinde gerçekleştirmesini sağlayan araştırma,

pratik, deneyim" olarak –özne açısından "hakikate erişmek için ödenecek bedeli" teşkil eden arınmaların, çilelerin, vazgeçişlerin, bakışı döndürmelerin vs bütünü olarak– anlaşılan "maneviyat/ruhanîlik" arasında bir ayrım çizer. Ve Foucault, bütün antikçağ boyunca, felsefi soru ile manevi pratiğin "asla ayrılmadığını" savunur. Bkz. *HS*, s. 16-9 [*Öznenin Yorumbilgisi*, s. 19-21].

44. Simyevi bilgi ve "bilimsel" düşünceyle karmaşık ilişkisi için bkz. *PP*, s. 240-1; Michel Foucault, "La maison des fous", *DE I*, Sayı 146, s. 1562-3; *HS*, s. 28.

45. Bkz. *yukarıda*, s. 167, n. 42.

46. Michel Foucault, Collège de France'da verdiği *L'herméneutique du sujet* başlıklı dersinde, Descartes'tan ve "olduğu haliyle" hakikate muktedir hale gelen bir öznenin kuruluşundan bahsettikten sonra, Kant'ta "ek sapma" bulunabileceğini savunur, ama bu durumda *Saf Aklın Eleştirisi*'ne referans yapar: "Bilmeye muktedir olmadığımız şey tam da bilen öznenin yapısını oluşturur ve bu da özneyi bilmememize neden olur. Sonuç olarak, öznenin tam da şu anda erişemediği bir şeye erişmesini sağlayacak ruhani bir dönüşüm geçirmesi fikri gerçekdışı ve paradoksaldır. O halde hakikate erişmek için ruhanilik koşulunun tasfiyesi Descartes ve Kant'la gerçekleşir; Kant ve Descartes bana buradaki iki büyük an gibi görünüyor." Bkz. *HS*, s. 183 [*Öznenin Yorumbilgisi*, s. 164]. 1983 Baharı'nda Berkeley'de gerçekleşen bir tartışma sırasında Foucault probleminin ne olduğunu açıklar: Onun problemi, "kendilik teknikleri tarafından sunulan, telkin edilen, programlanan kendiyle ilişki biçimleri vasıtasıyla, bireylerin nasıl kendilerini kurmaya, tanımaya ve ahlaki özneler olarak eylemeye götürüldüğünü" görmektir ve "Kant ahlaki özneyi evrensel bir özne olarak tanımlarken, esasında ahlaki öznenin bu organizasyonunun, bu kuruluşunun mümkün formüllerinden birini vermekteydi sadece." Ve Foucault açıklık getirir: "Bir Stoacı için ya da diyelim çağımızın ilk iki asrında yaşamış biri için, kendini ahlaki özne olarak kurmak, ahlaki özne olmak, kendinin efendisi olmak anlamında mutlak surette bağımsız özne olmaktı. Kendisi üzerinde tam bir egemenlik sürdüğü andan itibaren, yaptığını yaptığı zaman ahlaki özneydi, bu formül Kant'ın evrensellik formülüne hayli yakın, yine de ondan hayli farklıdır." Bkz. Michel Foucault, *Discussion Michel Foucault*, IMC/Fonds Michel Foucault, D 250(8), s. 10-1.

47. Bkz. Michel Foucault, "Felsefe Bölümü'nde Tartışma", *yukarıda*, s. 106, yine *yukarıda*, s. 113, n. 15.

48. Foucault, Collège de France'daki *Le courage de la vérité* başlıklı dersinin 19 Şubat 1984 tarihli oturumunun ikinci saatinde XIX. ve XX. yüzyıl Avrupa'sında devrimci hareketleri özetle "kinik olma tarzı olmuş şeyin, hakikatin skandalında yaşam biçimi olarak anlaşılan kinizmin başka bir dayanak noktası" olarak inceler: "Devrim" der, "sadece politik bir proje değil, aynı zamanda bir yaşam biçimiydi." Bu bağlamda, Foucault "militanlık"ı "yaşamın devrim faaliyeti veya devrim faaliyetinin yaşam olarak tanımlandığı, tarif edildiği, örgütlendiği ve düzenlendiği yol" diye adlandırmayı önerir ve militanlık üç büyük biçim almıştır: Gizli topluluk, sendikal örgütler ya da politik partiler ve kişinin "yaşamıyla şahitlik etmesi". Bkz. *CV*, s. 169-72 [*Hakikat Cesareti*, Çev. Adem Beyaz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2018, s. 159-60].

49. Constant Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain, philosophes et poètes*, Hachette, Paris, 1865.
50. Michel Foucault, Collège de France'daki *Le courage de la vérité* başlıklı dersinde "bir varoluş üslûbu biçiminde, kişinin yaşamıyla şahitlik etmesi olarak militanlık"tan, Avrupa tarihine başka yaşam olarak kinik doğru yaşam temasını aktarabilmiş unsurlardan biri olarak militanlıktan bahsederken, aynı zamanda Dostoyevski'den ve Rus nihilizminden de söz eder. Bkz. *CV*, s. 170 [*Hakikat Cesareti*, s. 160].
51. Jean-Paul Sartre, *Cahier pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983.

Dizin

L

M

N

O

P

R

S-Ş

T

V

W

Y


AYRINTI

Elinizdeki edisyon Michel Foucault'nun iki konferansını bir araya getirmektedir. Foucault ilk konferansı 27 Mayıs 1978'de Sorbonne'da Fransız Felsefe Cemiyeti huzurunda vermiş, konuşma onun gözetiminde 1990 yılında "Eleştiri Nedir?" başlığıyla yayımlanmıştır. Diğer konferansıysa, 12 Nisan 1983'te Berkeley, California Üniversitesi'nde "Kendilik Kültürü" başlığıyla sunulmuştur.

İki konferansı ayıran 1978 ile 1984 arasında Foucault'nun düşüncesi önemli bir evrim geçirse de, Kant'ın *Was ist Aufklärung?* ("Aydınlanma Nedir?") metnine yaptığı referans bu dönemde yazdığı tüm metinlerde ve yaptığı tüm konuşmalarda merkezi bir yer işgal eder; çünkü Aydınlanma üzerine bu metni tekrar tekrar ele almasının amacı, felsefi ve tarihsel soru olarak "kendilik kültürü" temasıyla neden ilgilendiğini açıklamaktır. Böylece kitapta yer alan "Eleştiri Nedir?" ve "Kendilik Kültürü" başlıklı konferanslarla bunlara eşlik eden tartışmalar, hem Foucault'nun düşünsel evrimini takip etmeyi sağlar hem de onun *Was ist Aufklärung?*'u nasıl farklı biçimlerde okuduğunu görme imkânı tanır. Kant'a yapılan referansın tayin edici olmayı sürdürmesinin sebebi, Foucault'nun *başka bir* Kant'a ya da en azından *Eleştiriler*in Kant'ına alternatif bir "Kantçı" yola ışık düşürerek kendi felsefi pratiğinin soykütüğünü yeniden çizmeyi denemesidir.

Nitekim kendisine ""musallat olmuş" bu başlık Foucault'ya yolu tersten gitme olanağını verir: Kant'taki epistemolojik-transendental "ne bilebilirim?" sorusu burada bir "tavır sorunu"na dönüşür. Böylece eleştiri, özneye, hakikat politikası oyununda tâbiyetten kurtulmak amacıyla hakikati iktidar etkileri bakımından sorgulama ve iktidarı hakikat söylemleri bakımından sorgulama alanı açar.

Foucault'nun eleştirel tavrı, "muayyen felsefi bir düşüncenin mirasından bambaşka bir şey"e dönüştürmek üzere, sadece "Kantçı uğrak"la kalmayan daha geniş bir tarihe yeniden yerleştirmesinin hedefi, bir erdeme yakın olan belli bir düşünme, söyleme ve eyleme tarzının ortaya çıkışını tespit etmektir; zira bu yolla yönetme sanatlarının hem ortağı hem de rakibi olan "o kadar da yönetilmeme sanatı"na doğru adım atmak mümkün hale gelebilir.

Foucault'nun okumasında *Aufklärung,* tebaa/özne, iktidar ve hakikat ilişkileri alanında kayıtlı olan hükümet yönetiminin iktidarına karşı, bu ilişkileri reddetmeyi, çözmeyi veya altüst etmeyi denemek suretiyle pratik bir direniş tavrı haline gelir. Ayrıca Foucault bu tarihsel-felsefi analizin nasıl yürütülmesi gerektiği sorusunun cevabını da vermeye çalışır.

Netice itibarıyla iki konferans ve takip eden tartışmalar, Foucault'nun son yıllarına damgasını vuran felsefi problemleri daha iyi kavramak isteyenlere aydınlatıcı yol işaretleri sağlamaktadır.





KDV'den muaftır. **22 ₺**